

LE MOMENT HISTORIQUE DE SOCRATE

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE DEVANT LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

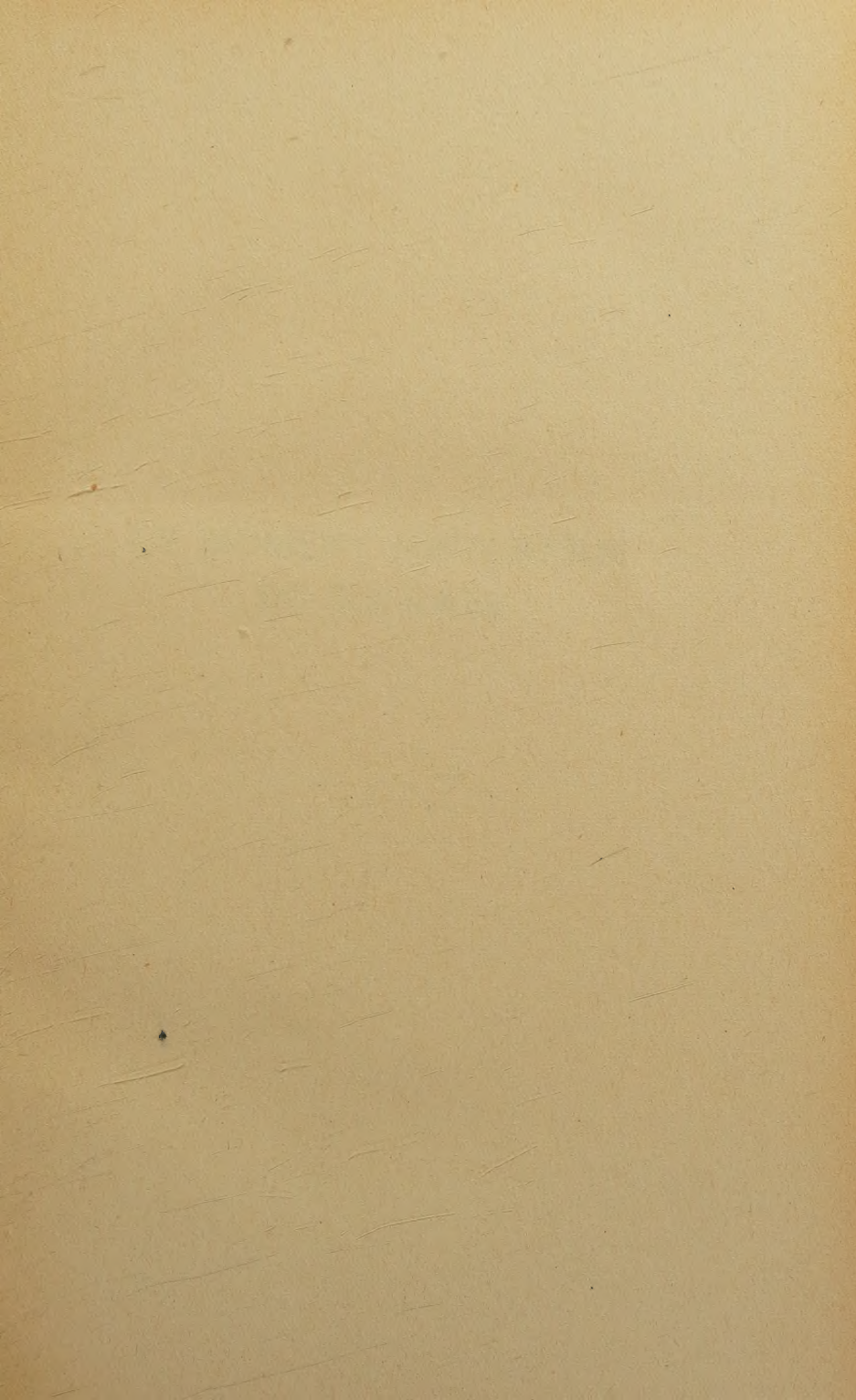
Georges BASTIDE

Professeur agrégé de Philosophie au Lycée Pasteur

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VI^e

—
1939

*Thèse compl.
Paris 1939.*



**LE MOMENT HISTORIQUE
DE SOCRATE**

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

LE MOMENT HISTORIQUE DE SOCRATE

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE DEVANT LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

Georges BASTIDE

Professeur agrégé de Philosophie au Lycée Pasteur



LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS VI^e

1939

* 47803



Tous droits de reproduction, de traduction ou d'adaptation
réservés pour tous pays

INTRODUCTION

Socrate allait parmi ses contemporains et leur demandait d'exercer sur eux-mêmes la fonction de réflexion authentique afin de saisir dans leur intimité ce qu'il y a en tout homme de spécifiquement humain. Depuis lors, le problème de la connaissance de soi est le problème central de toute philosophie, et la méthode réflexive son instrument indispensable.

Mais, si le véritable objet de la philosophie est ainsi en nous et non hors de nous, il semble, par un singulier paradoxe, qu'il y ait une véritable trahison à l'égard de l'esprit philosophique tel que Socrate l'a inauguré, à vouloir étudier historiquement la personnalité de Socrate et les circonstances historiques qui forment comme l'arrière-plan sur lequel cette personnalité se détache. Et il y aurait, en effet, trahison en un sens si l'histoire, en pareille matière, ne devait avoir pour but que l'érudite satisfaction d'une inhumaine reconstitution de faits. Mais tel n'est pas notre dessein.

Il ne saurait pour nous, en effet, y avoir la moindre hésitation sur l'orientation nécessaire de la philosophie vers la connaissance de soi : toute la philosophie est dans l'homme et, hors de l'analyse réflexive, il peut certes y avoir certains modes de connaissance,

mais qui tournent le dos à la philosophie. Mais ce serait se faire une idée bien étroite de la réflexion que de ne voir en elle qu'une sorte de complaisance égocentrique à l'égard de l'individualité particulière qui constitue le Moi de chacun. L'égocentrisme est même l'ennemi intime de la réflexion véritable car il se glisse subrepticement en elle et la détourne de son but qui est la connaissance de l'humain dans sa générale profondeur, pour la disperser dans l'inconsistante rêverie d'un Moi sans cesse fuyant.

Réfléchir, c'est donc réfléchir sur l'homme ; et il y a autant d'inhumanité dans la rêverie que dans la pure érudition historique qui chercherait le fait pour le fait. La réflexion et l'histoire se rejoignent au contraire dans la recherche de l'humain lorsque la première vise à découvrir en chacun les traits fondamentaux de la condition de l'homme et lorsque la seconde cherche dans la reconstitution historique le contact avec des hommes qui vécurent et qui pensèrent sous l'exigence des besoins constants de tous et de chacun.

Autant donc la réflexion ne saurait être un défilé kaléidoscopique d'images intérieures, autant l'histoire ne saurait être une sorte de nécropole idéologique ou un musée rétrospectif où seraient exposées à la distraction des désœuvrés les pensées désuètes des vieux disparus. Ces pensées ne sont désuètes que pour qui ne sympathise pas avec les vicissitudes souvent dramatiques des consciences humaines qui sous-tendent les œuvres de l'esprit. Il se peut que beaucoup de ces pensées ne soient

aujourd'hui que cendres, mais il n'y a pas eu de cendres sans flamme, et les épitaphes de l'histoire ne sauraient nous laisser indifférents car les noms que nous y lisons sont des noms d'hommes aux prises avec les mêmes difficultés intérieures qui sont les nôtres aujourd'hui.

C'est dans cet esprit que nous avons étudié le moment historique de Socrate. Ayant entrepris par ailleurs de dégager réflexivement les démarches de conscience qui nous paraissent définir la condition de l'homme (1), nous avons été amené à demander à l'histoire du moment socratique une sorte de préservation contre les dangers de l'égoïsme et une confirmation des résultats que nous révélait l'analyse. Car si l'histoire est, comme la cité, une espèce d'image agrandie de l'âme, nous pouvons et nous devons chercher en elle la vérification et le contrôle de la bonne direction du travail réflexif. On voudra bien dès lors considérer le présent travail comme un complément de l'autre avec lequel il s'est développé dans un parallélisme constant.

Car si la réflexion est la marque de l'homme, et si philosopher c'est réfléchir, c'est la réflexion redoublée pour ainsi dire sur elle-même qui est à la fois l'instrument et le point d'application de toute recherche. Or, nul moment de l'histoire ne paraît mieux approprié à l'éclairement de cette curiosité de la réflexion sur elle-même que la période de l'histoire grecque qui prépare et qui entoure la person-

(1) Voir notre ouvrage : *De la condition humaine*.

nalité de Socrate, car nous y voyons la conscience s'y chercher elle-même dans des directions qui sont celles qui s'offrent toujours à nous, jusqu'à ce que, ayant sondé les impasses, elle trouve enfin avec Socrate, la direction de l'intériorité réflexive.

Des prisonniers, nous dit Platon, étaient enchaînés face au fond d'une obscure caverne. Ils ignoraient la lumière du jour et se cherchaient en vain dans leur pénombre... Si, pour le strict historien du platonisme, la célèbre allégorie de la caverne est une image poétique destinée à n'illustrer qu'une théorie de la connaissance particulière à Platon, si on peut trouver à cette image des antécédents historiques (1), elle est peut-être plus que cela pour celui qui cherche à connaître sa propre nature et sa propre histoire dans la nature et dans l'histoire de l'humanité. Sans nier, en effet, l'originalité de la théorie platonicienne, on peut considérer l'image de la caverne à bien des égards et surtout dans ses lignes essentielles, comme la prise de conscience de cette conversion réflexive qui constitue un changement radical de l'attitude de l'homme dans le monde et qui a infléchi pour de longs siècles, peut-être même pour toujours, le destin de l'humanité. Platon a été le témoin compréhensif et émerveillé de cette délivrance de l'homme par la réflexion, dont Socrate a probablement été le héros.

(1) Burnet, dans *L'Aurore de la Phil. Grecque* (p. 91, n. 3) cite et adopte une suggestion du P^r Stewart (*Myths of Plato*, p. 252, n. 2) d'après laquelle cette allégorie serait d'origine orphique. Même si cela était établi, resterait à savoir si, sous l'analogie de l'image, il n'y a pas, de l'orphisme à Platon, une transfiguration de sa signification.

Mais pourquoi donc les prisonniers se sont-ils retournés ? L'effort est douloureux qui rompt les chaînes, et pénible est l'ascension par le sentier rude et escarpé. Pourquoi ont-ils tenté cet effort et cette ascension ? On conçoit bien que l'un d'eux ayant entrepris la démarche pour son compte et ayant vu la clarté de l'esprit, soit ensuite venu conseiller à ses anciens compagnons de captivité l'effort de la délivrance et que, malgré l'incompréhension du plus grand nombre, quelques-uns cependant aient obéi à son appel ; mais pourquoi donc, un jour, cet homme est-il lui-même pour la première fois sorti de la tombe commune ? Socrate est là qui, par sa personnalité tout entière, par ses actes et par ses discours, par sa vie et surtout par sa mort, nous pose le problème. Allons-nous invoquer quelque miraculeux hasard ?

Depuis que Renan a parlé du « miracle » grec, le mot ne peut être que difficilement évité par qui se penche sur la civilisation hellénique. Non pas que, devant l'importance historique de l'événement, l'intellect, en élevant cet événement jusqu'au sublime, doive se refuser à en chercher quelque légitime explication : cette façon d'entendre ce miracle serait précisément trahison à l'égard de cet esprit grec que l'on prétendrait admirer. Mais il reste vrai cependant qu'il s'est produit au cours de l'évolution humaine, chez ce petit peuple de quelques milliers d'hommes, un extraordinaire concours de circonstances, qu'il s'est trouvé, au milieu de ces circonstances, des consciences humaines d'une étonnante délicatesse, et

que le jeu combiné des actions et réactions entre ces consciences et ces faits a produit cette remarquable floraison de spiritualité où nous autres occidentaux, reconnaissons avec quelque respect l'origine du mouvement spirituel qui nous a lancés vers des destinées que nous ne pouvons pas ne pas croire supérieures.

Chacun donc de ceux d'entre nous qui portent encore en eux l'intime exigence de connaissance personnelle, chacun de ceux qui croient au primat de cette fonction de conscience réfléchie qui présente dans le génie grec son indiscutable origine, chacun de ceux-là doit à son tour faire sa prière sur l'Acropole. Mais cette prière ne saurait être ici qu'un actif besoin de comprendre car l'esprit ne fait oraison que pour mieux se rendre transparent à lui-même et pour tout éclairer de sa propre clarté. Dans cette prière intellectuellement active, l'esprit ne craint pas d'être sacrilège, car ce ne sont que les fausses idoles et les fantômes vains qui s'évanouissent devant lui ; partout au contraire où il se retrouve lui-même, il doit comprendre pour être à lui-même sa propre justification. Notre respect, s'il se justifie, ne peut donc que gagner à l'épreuve de la curiosité intellectuelle car le seul respect que réclame l'esprit est la connaissance et l'amour, et la vie selon l'esprit. Ce n'est donc qu'en nous replaçant par la pensée au milieu des circonstances qui l'ont vu naître que nous retrouverons le plus sympathiquement les démarches de sa genèse et que nous servirons l'esprit en le faisant revivre en nous.

CHAPITRE PREMIER

LES LIGNES DE FAITS DE L'HISTOIRE GRECQUE

C'est une loi bien connue de psychologie interhumaine que l'admiration, comme l'imitation, commence toujours par être hâtive et superficielle, et s'attache d'abord seulement aux formes et aspects extérieurs de son objet. C'est ce qui n'a pas manqué de se produire à l'égard du génie grec dont on a surtout admiré les qualités de clarté et de simplicité, d'ordre et d'harmonie, de mesure et de raison, bref les qualités d'unité qui se dégagent de la contemplation objective de ses œuvres : la Grèce a été pendant fort longtemps, aux yeux des historiens, la grande artiste qui avait élevé, peuplé d'œuvres plastiques et animé de discours logiques, le grand temple de l'Unité.

Tout cela est certes loin d'être faux, mais on avait peut-être tort de transposer à la conscience de l'architecte les caractéristiques du monument qu'il édifia ; on oubliait peut-être un peu trop que les œuvres où l'esprit cherche à réaliser ses foncières exigences émanent toujours de consciences qui ont souffert de ne pas voir ces exigences spontanément réalisées. L'œuvre n'est claire et simple que lorsque l'homme souffre et se débat dans l'obscur et le compliqué ; l'ordre et l'harmonie ne s'expriment que pour surmonter par la création les discordes et les désordres subis par l'être mais refusés dans l'intimité de cet être ; la mesure et la raison ne règnent dans l'œuvre que pour être mieux opposées et imposées aux excès et à la passion qui régneraient sans cela dans les faits : c'est toujours

du sein du Multiple que surgissent et prennent forme les œuvres à la gloire de l'Unité.

C'est ce qu'on a de mieux en mieux compris à mesure qu'on s'efforçait de sympathiser avec les consciences créatrices de la civilisation hellénique (1). L'esprit grec est essentiellement, comme l'esprit tout court, dont il est la révélation historique, un effort lucide et courageux pour imposer sa loi d'unité souveraine aux incessants assauts d'une pressante multiplicité qui ne lui laissa point de trêve et l'obligea sans cesse à de nouveaux combats (2). Mais l'examen direct pourra seul nous dire en quoi consistait au juste cette multiplicité et nous montrer par là quelle est la nature profonde de cette exigence d'unité que le génie grec ne cessa de lui opposer en inventant les démarches essentielles de la raison qui est unification dans et par l'esprit.

I

Il n'est pas rare de voir chercher dans les particularités sensibles que le milieu naturel de la Grèce peut offrir à l'expérience, les conditions propres à rendre compte de l'apparition et des caractères du génie grec. C'est ainsi qu'on a pu s'étendre longuement sur une correspondance frappante entre les caractères de clarté lumineuse, de beauté sobre et limpide, qui se dégagent du paysage grec, et les caractères analogues qui s'expriment dans les œuvres de l'art grec classique (3) ; on a pu invoquer la multiplicité d'aspects et la juxtaposition de contrastes pour expliquer

(1) On trouvera dans Schuhl (*Essai sur la formation de la Pensée grecque*, introduction), les étapes principales de ce progrès dans le sens d'un approfondissement sympathique des consciences.

(2) C'est pourquoi M. Rivaud peut écrire : « Il n'y a pas un esprit grec immuable ; il y a une pensée mobile, changeante, constamment renouvelée par les apports de l'extérieur, et qui offre au lecteur moderne les apparences les plus diverses et même les plus opposées. » (*Les Grands courants de la Pensée antique*, p. 4.)

(3) Taine, *Philosophie de l'Art en Grèce*, Paris, 1869, II, p. 102 et suiv.

la richesse et la souplesse de l'esprit, et pour dire que la nature est là pour l'homme « une conseillère d'élégance, une maîtresse de droiture et de vertu (1) » ; on a pu même aller plus loin encore, parler de cette mer multiple avec ses îlots et ses écueils, et voir dans ses déterminations précises l'explication de certains traits de la pensée grecque, comme l'absence du vertige des espaces infinis, l'horreur de l'informe et de l'indéterminé (2).

Mais cette façon de voir et d'expliquer est bien étrange : comme si c'était par les yeux du corps que se détermine la forme de la pensée ! L'expérience sensible, loin d'être déterminante de cette forme, se trouve toujours interprétée dans des systèmes de représentation constitutifs d'une mentalité qui la déterminent. Une conscience ne saurait donc percevoir l'unité et la multiplicité, l'ordre et l'harmonie dans les choses, tant qu'elle ne porte pas en elle-même et sous forme de ce besoin de comprendre qui se nomme la Raison, une exigence interne de discrimination en même temps que de cohérence.

Or, sans nous engager ici dans un long débat contre le rationalisme classique qui prétendrait que la Raison se trouve en acte partout où il y a des hommes, il faut bien reconnaître que l'état actuel des recherches historiques nous permet de nous représenter la mentalité des habitants de la Grèce à l'aube de son histoire comme fort éloignée de la mentalité rationnelle. Les premières populations, les Pélasges, étaient « encore toutes proches de la plus primitive barbarie. Tatoués, armés de haches de pierre polie et de couteaux d'obsidienne, usant d'une poterie grossière et décorée d'incisions, abrités dans des huttes rondes en branchages et en pisé, ces premiers

(1) Renan, *Saint Paul*, p. 205.

(2) Jardé, *La Formation du peuple grec*, p. 46-47. Disons cependant que par ailleurs (p. 4), l'auteur fait des réserves sur la valeur des explications géographiques du génie grec ; il cite même le mot de Hegel : « Qu'on ne vienne pas me parler du ciel de la Grèce puisque ce sont des Turcs qui habitent aujourd'hui où habitaient les Grecs. »

habitants de ce qui sera la Grèce ne devaient pas différer beaucoup des sauvages de la Polynésie (1) ». Il ne saurait faire de doute qu'à ce mode de vie rudimentaire, correspondait une mentalité tout à fait analogue à celle dont M. Lévy-Bruhl a longuement étudié les caractères ; et M. Schuhl, après avoir fait état des quelques données positives qui s'offrent aujourd'hui à la critique historique, n'hésite pas à écrire : « Nous nous trouvons ici en pleine « mentalité « primitive » : ne se croirait-on pas en Mélanésie ou dans l'Afrique occidentale (2) ? »

Or, cette mentalité primitive ou prélogique est précisément constituée par ce qu'on a appelé « la loi de participation », une absence du sens de la multiplicité et de la contradiction, au sens logique du mot ; elle est en même temps « imperméable à l'expérience », c'est-à-dire que les rapports de causalité y étant conçus sous la forme intentionnelle, aucune leçon ne peut être tirée par ces esprits de ce que nous appelons la constance des lois de la nature. Il est donc probable que le Grec de la première heure, en face du panorama sensible de sa terre et de sa mer, n'a pu y voir que ce qu'il y mettait, c'est-à-dire un ensemble de manifestations de puissances bienveillantes ou malveillantes dont les caprices ne pouvaient choquer son esprit puisque ces puissances étaient conçues comme essentiellement capricieuses. Loin donc de fournir une explication du génie grec, les caractères d'ordre et de clarté que les Grecs de la grande période ont pu découvrir autour d'eux demandent à être expliqués d'abord en eux.

C'est pourquoi des objections du même ordre seraient valables contre une tentative d'explication par le genre de vie que la structure géographique du pays pouvait imposer à ses habitants. Gomperz nous paraît tomber dans ce défaut lorsqu'il voit dans la compartimentation

(1) Jardé, *La Formation du peuple grec*, p. 94.

(2) Schuhl, *Essai sur la formation de la Pensée grecque*, p. 80.

géographique naturelle, dans les difficultés de communication entre les vallées seules fertiles, une explication du caractère particulariste, et finalement individualiste de l'esprit grec (1). L'importance de ces faits est elle-même assez contestable (2). Mais même s'il était vrai que la répartition en cantons montagneux, à l'abri de remparts naturels, eût été un obstacle aux communications entre les hommes, il faudrait voir là bien plutôt un facteur de conservation et de stagnation dans des formes primitives de pensée et non une explication de l'individualisme corrélatif de la Raison. Car, pas plus que la pensée logique, l'individualisme ne saurait être considéré comme donné : la pensée primitive, animiste et prélogique, est corrélatrice au contraire d'une vie sociale fermée sur elle-même et se gardant jalousement de tout contact avec des groupes sociaux différents ; si bien que des hommes à mentalité animiste, comme l'étaient les Grecs primitifs, ne pouvaient que se scléroser dans les habitudes de cette mentalité à la faveur de l'isolement que leur aurait imposé la structure géographique de leur pays. De cette sclérose collective, au sein de groupes sociaux fermés, jamais l'individu n'aurait pu acquérir la valeur éminente et l'indépendance auxquelles nous le voyons accéder peu à peu : nous aurions eu Sparte, mais jamais Athènes. L'animisme qui dure et se conserve n'est propice ni à l'éclosion de la Raison, ni à l'émergence de l'individu : il est conformiste et grégaire, et tout ce qui favorise l'isolement d'un groupe social à mentalité animiste est un obstacle à l'individu et à la Raison.

Il faut donc se garder de voir la Grèce avec des yeux d'occidentaux cultivés qui conçoivent le Grec primitif sur leur propre modèle et qui lui attribuent d'emblée tout ce que la Grèce nous a légué après l'avoir péniblement acquis. Il faut se garder surtout d'un empirisme insou-

(1) Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, trad. A. Reymond, I, p. 14.

(2) Jardé, *La Formation du peuple grec*, p. 16-19.

tenable qui voudrait faire de l'esprit un simple reflet des choses alors que c'est la représentation des choses qui traduit les besoins de l'esprit. La conscience ne peut percevoir le multiple en tant que tel que si elle est multiple elle-même ; elle ne peut mettre de l'ordre dans ses représentations que si l'incohérence la menace et lui crée un intime besoin d'unité.

Or, la conscience ne connaît la multiplicité et la contradiction en son sein, elle n'éprouve le besoin de lever ces contradictions par des synthèses qui l'amènent peu à peu aux formes de pensée rationnelle, que si une participation sympathique à des valeurs et à des représentations qui ne sont pas les siennes la fait être elle-même et autre qu'elle-même, dans le même temps et sous le même rapport. C'est pourquoi nous mettrons bien plutôt l'accent sur tout ce qui, au contraire, constitue dans la Grèce antique un facteur de contact, de brassage, d'entrecroisement entre les groupes sociaux, favorable à cette participation sympathique au multiple humain.

Tout d'abord il est clair que ce sont les rapports entre des éléments ethniques différents qui constituent le facteur le plus important de cette interpénétration de consciences animées de valeurs différentes et nourries de systèmes de représentation différents.

« Les nations, a-t-on dit, ne conservent pas plus que les individus le souvenir de leurs premiers jours (1). » Les Grecs eux-mêmes ne savaient trop d'où ils venaient et les récits mythologiques qu'ils entretenaient sur leurs origines ne s'accordent généralement pas entre eux. Mais ce désaccord même, à défaut de données positives, permet d'inférer que le peuple grec résulte d'une superposition et d'un enchevêtrement de races diverses. Les historiens seraient aujourd'hui tous d'accord sur ce point (2).

(1) L. Ménard, *Histoire grecque*, I, p. 54.

(2) Voir Jardé, *La Formation du peuple grec*, p. 73 et suiv. Nous devons aussi beaucoup à Schuhl, *Essai sur la formation de la Pensée grecque*.

Sur la couche primitive et relativement homogène des Pélasges, dont nous avons dit qu'ils étaient encore dans un état nettement caractérisé de barbarie, vient se poser d'abord, pour se composer avec elle, l'élément Egéo-Crétois. La civilisation égéenne est déjà très évoluée : la mentalité dont témoigne la religion nous place déjà assez loin de l'animisme pur et simple de la mentalité primitive. Un polythéisme où dominent les figures féminines est déjà superposé aux éléments et aux forces de la nature. Un dieu mâle qui meurt et qui renaît y symbolise le cycle de l'année naturelle. Les idées sur la vie d'outre-tombe, probablement influencées par des conceptions égyptiennes, donnent lieu à des représentations sur la mort et le séjour des bienheureux, auxquelles un Hésiode ou un Pindare n'auront rien à ajouter. Nous sommes cependant encore fort éloignés de la pensée logique et rationnelle.

Vers la fin du ^{xv}^e siècle de nouveaux peuples apparaissent dans l'histoire ; de vastes mouvements et d'importantes migrations s'effectuent par terre et par mer. Ce sont les Achéens qui déferlent par vagues successives, ruinant l'empire minoen, instaurant le règne de la force brutale. Ce sont eux qui constituent les ancêtres des Hellènes et, du mélange de leur mœurs avec la civilisation égéenne, s'est formée la civilisation mycénienne. Moins brillante et plus troublée que la civilisation crétoise, elle vit sous le signe de l'insécurité générale. La mentalité évolue cependant assez peu : cette évolution, telle que pourrait la révéler l'étude du moment mycénien serait essentiellement constituée par l'apparition du « héros », étape sur la route qui menait de la force démonique diffuse aux dieux (1), et par la naissance de nombreuses légendes auxquelles s'alimenteront la plupart des grands cycles de la mythologie grecque.

Enfin, et bien que la question de l'invasion dorienne

(1) Schuhl, *ouvr. cit.*, p. 124.

reste controversée (1), il semble qu'on doive admettre de nouveaux mouvements de peuples qui obligent les Achéens à céder la place aux Doriens, qui agitent les pays de la mer Égée et aboutissent à la formation de la Grèce d'Asie, vers le x^e siècle.

C'est donc bien une impression d'extrême variété que nous offre le peuple grec dans la genèse de son enfance. On peut dire de lui ce qu'un écrivain contemporain a dit de la France : il « fait songer à un arbre greffé plusieurs fois... la qualité et la saveur de ses fruits résultent d'une heureuse alliance de sucs et de sèves très divers (2) ». D'ailleurs, ce mouvement de brassage des peuples ne s'est pas borné à cet aspect, il n'a pas seulement consisté dans ces vagues d'invasions successives venant s'immiscer de façon plus ou moins brutale aux occupants déjà installés sur le sol ; même dans la vie propre de la Grèce, même dans son développement ultérieur, ce mélange et ce contact se sont poursuivis sans trêve.

Des nécessités diverses ont en effet obligé le Grec à rompre la tendance à l'inertie qui pèse sur les groupes sociaux clos et fermés sur eux-mêmes : il a été poussé à s'ouvrir au multiple et jamais les circonstances ne lui ont permis de se replier sur lui-même dans cette unité factice qui résulte de l'ignorance de l'humaine diversité.

La pauvreté du pays a poussé de bonne heure au commerce et à l'émigration ; sous les rois, la fuite est souvent le moyen le plus efficace de se soustraire aux violences de l'envahisseur ; dans les régimes aristocratiques où la propriété foncière se défend contre le morcellement, c'est le fils de famille déshérité qui va tenter plus loin sa chance ; sous les régimes démocratiques enfin, l'émigration fournit un exutoire aux excédents de population et un remède à l'indigence. C'est ainsi que se fondèrent

(1) Voir Jardé, *ouvr. cit.*, p. 97-98.

(2) P. Valéry, *Regards sur le monde actuel*, p. 119.

sur le pourtour de la Méditerranée de nombreuses colonies. Il est probable, ainsi que nous l'avons dit, que l'établissement des Grecs en Asie Mineure fut une conséquence des invasions doriennes et cinq cents ans plus tard, certains de ces Grecs d'Asie Mineure devront quitter le pays quand les armées de Cyrus y arriveront. Hérodote raconte (1) comment les Grecs de Phocée ne pouvant souffrir l'esclavage s'enfuirent emportant leurs biens et leurs dieux, et comment les habitants de Téos eurent une conduite analogue. Strabon nous explique aussi (2) comment après la guerre de Messénie l'oracle de Delphes indiquera les grasses campagnes de Tarente aux Parthénies menacés d'esclavage au sein même de leur cité et devenus conspirateurs.

Sans doute, la fondation d'une colonie n'est pas une rupture avec la cité mère : on emporte une parcelle du feu sacré et les images du dieu protecteur de la cité. Mais la subsistance d'un lien religieux n'empêche pas une émancipation réelle, et Thucydide fait dire aux Corinthiens par les Corcyréens, leurs colons : « qu'ils apprennent qu'une colonie bien traitée respecte sa métropole, mais qu'opprimée, elle s'en détache ; en quittant le sol natal, on ne devient pas l'esclave, on devient l'égal de ceux qu'on laisse derrière soi (3) ».

C'est ainsi qu'à la faveur de la colonisation se produisent des foyers de contact entre les mentalités les plus diverses, des centres de relâchement des facteurs traditionnels et clos ; et si la côte occidentale d'Asie Mineure a été le berceau de la culture grecque, si c'est là que l'esprit a d'abord amorcé de nouvelles formes de pensée, le caractère hétéroclite des populations (4) et la variété de leurs aptitudes (5) doivent en être le facteur déterminant.

(1) Hérodote, Liv. I, chap. 164, 169.

(2) Strabon, Liv. VI, chap. III, § 2 et 3.

(3) Thucydide, Liv. I, chap. XXXIV, § 1.

(4) Voir Éd. Meyer dans le *Philologus*, nouvelle série, II, p. 273, et Willamovitz dans *Hermès*, XXI, p. 108.

(5) Voir Grote, *Hist. de la Grèce*, 2^e éd., IV, p. 239 sqq.

Le Grec est donc toujours exposé, et peut-être aussi disposé, à de nouvelles expériences humaines. « Ce n'est pas seulement le marchand, sans cesse en quête d'un autre bénéfice, qui contribue à faire connaître le monde et l'humanité ; c'est le meurtrier obligé de fuir sa patrie ; c'est le partisan vaincu dans la guerre civile et chassé de son foyer, c'est le colon inconstant, toujours prêt à changer de demeure, c'est l'aventurier dont la lance est au service du plus offrant... (1). »

C'est alors maintenant, sur ces circonstances fondamentales consistant dans le contact des peuples et dans la variété des formes de pensée que nous pouvons ajouter, à titre de circonstances auxiliaires, un certain nombre de faits unis aux précédents. Ce serait d'abord, le perfectionnement progressif des diverses techniques nautiques, imposé par les nécessités pacifiques du commerce ou par les besoins de supériorité au combat. Le perfectionnement de la monnaie comme moyen d'échange serait aussi un facteur non négligeable : les bœufs, les chaudrons et les trépieds dont parle *l'Iliade* (IX, 264 sq.) et *l'Odyssée* (XIII, 13 sq. et 217) ne sont pas propices au grand commerce lointain ; ils seront avantageusement remplacés par l'or et l'argent des Babyloniens et des Égyptiens, d'abord sous forme de lingots et d'anneaux, ensuite sous forme de pièces frappées et de poids garanti.

L'écriture, de son côté, remplit de mieux en mieux son rôle de moyen de communication entre les consciences en se perfectionnant dans sa matière et dans sa forme. Le papyrus égyptien offrira une matière durable ; sans doute, Socrate préférera-t-il l'expression orale mieux adaptée à la variété des circonstances ; mais il faut bien reconnaître que dans toute la période de formation du génie grec, la possession d'un substrat durable de l'écriture a eu sur les poèmes récités des premières heures le grand avantage de pouvoir

(1) Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, I, p. 11.

nieux soutenir une réflexion attentive et une méditation prolongée de l'écrivain lui-même et du lecteur.

Ces diverses circonstances résultant en un sens des nécessités du contact humain, sont venues à leur tour rendre ce contact plus facile, plus rapide et plus ample. C'est enfin en dernier lieu, et si l'on voulait à tout prix faire intervenir des facteurs géographiques, qu'il faudrait signaler certaines facilités que pouvaient offrir à l'appel de l'expérience humaine la structure et la situation de la péninsule hellénique. Les côtes ouvertes vers l'est et le sud offrent dans cette direction des baies hospitalières ; des îles nombreuses permettent des escales sûres et des abris nombreux. Si bien qu'il semble que, par la disposition même des choses, le Grec ait toujours dû tourner le dos à l'occident et au nord, qui ne lui offraient que des civilisations rudimentaires, pour obéir au contraire à l'appel des civilisations plus évoluées de l'Égypte et de l'Orient. C'est là précisément ce qui soulèverait la question si débattue et sur laquelle nous aurions à nous étendre si nous avions à faire œuvre de recherche purement historique, la question de l'influence de l'Orient sur le génie grec.

Sous le rapport des représentations mythiques, malgré les ressemblances frappantes entre les cosmogonies grecques et les mythes hindous, babyloniens ou égyptiens, certains historiens sont plutôt portés à limiter (1) ou même à nier (2) cette influence. La critique historique s'accorde cependant en général à reconnaître que les Grecs ont incontestablement reçu de l'Orient un certain nombre de recettes pratiques ; les Grecs et surtout d'abord les Ioniens, auraient transformé ces techniques en connaissances rationnelles et désintéressées : ce serait là précisément un aspect important du « miracle grec » (3).

(1) Voir Robin, *La Pensée grecque*, p. 37.

(2) Voir Zeller, *La Philosophie des Grecs*, trad. fr., p. 28-29 ; voir Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, p. 17 sqq.

(3) G. Milhaud, *Nouvelles études sur l'hist. de la pensée scientifique*, p. 107.

Mais c'est justement ce miracle qui est difficilement explicable et c'est ici que l'historien a tout à gagner à s'appuyer sur la connaissance de l'esprit humain. S'il est vrai, comme le dit M. Brunschvicg, qu'il y a des « âges de l'intelligence », il faut poser comme une loi que des influences directes, influences d'imitation, de contagion, de propagation ne peuvent s'exercer que dans le cadre de mentalités du même « âge ». Une mentalité plus évoluée ne peut pas en effet recevoir d'influence directe de mentalités moins évoluées car celle-là se refuse à donner son adhésion aux croyances de celle-ci ; c'est ainsi que nous comprenons bien les mythes, mais nous n'y croyons plus, nous leur donnons simple valeur d'images artistiques alors qu'ils ont obtenu l'adhésion entière de mentalités antérieures. Inversement, une mentalité moins évoluée ne peut pas, sans changer profondément elle-même, imiter les façons de penser d'une mentalité plus évoluée. Le passage d'un âge à un autre n'est donc pas une affaire d'imitation ; la maturation de l'esprit ne lui vient pas du dehors, elle est une œuvre de transformation essentiellement intérieure ; elle ne peut en aucun cas s'imiter ; tout au plus se provoque-t-elle.

La question de l'influence de l'Orient sur la Grèce pourrait alors recevoir de là quelque clarté. Tant que le Grec est resté d'un âge intellectuel analogue à ceux des peuples avec lesquels il était en contact, les influences ont pu être nombreuses. Un mythe peut remplacer un autre mythe, un mythe étranger détrôner un mythe local ; c'est ainsi qu'il est fort probable que les mythes d'Aphrodite et de Dionisos sont tout chargés d'influences orientales (1). Une technique peut semblablement se transmettre comme un rituel opératoire dans le sein d'une même mentalité (2).

(1) On trouvera dans Schuhl, *ouvr. cit.*, de nombreux exemples : pour Aphrodite voir p. 129, n. 10.

(2) Voir de nombreux exemples dans l'ouvrage d'A. Rey, *La Science orientale avant les Grecs*.

Mais là n'est pas en réalité notre problème. Le « miracle » grec est un changement de mentalité et dès lors, la question des influences directes s'efface. Nul n'a pu apprendre aux Grecs à penser rationnellement ; certes, il n'y a pas solution de continuité, et la raison ne naît pas *e nihilo*, mais la pensée est proprement chez eux une maturation d'esprit, l'accès à un âge nouveau, une invention (1). L'influence de l'Orient ne saurait, sous ce rapport, être directe ; elle n'a pu être que provocatrice, c'est-à-dire que le Grec a pu inventer la raison à l'occasion de ses contacts divers avec des civilisations différentes. Comment cela s'est-il produit ? C'est exactement le problème que nous avons posé dès le début et auquel nous devons nous efforcer de répondre.

Retenons donc que la Grèce a été un carrefour d'humanité. En ce carrefour, un brassage de peuples, tantôt violent et tantôt pacifique, a mis en contact des consciences animées de valeurs différentes s'appuyant sur des systèmes de représentation différents. Avant d'essayer de pénétrer dans ces consciences, nous devons encore suivre objectivement les deux grandes lignes de faits qui traduisent, à notre avis, les vicissitudes historiques de cette histoire tourmentée.

II

Une première ligne de faits semble montrer une tendance spontanée de cette diversité de peuples et de races à une assimilation morale résultant, non d'un effort volontaire et conscient pour unifier le multiple, mais d'une élimination passive et inconsciente des différences. Il semble que la nature voulant à tout prix faire une société

(1) « Tandis que l'Orient a fondé une science dont l'esprit, *pourra* devenir celui de notre science, l'Ionie a fondé une science qui *est* devenue *notre* science occidentale, notre civilisation intellectuelle. » A. Rey, *La Jeunesse de la science grecque*, p. 33.

homogène avec des éléments hétérogènes ait brassé ces éléments dans un grand mouvement de mélange, comme un fleuve qui roule des matériaux divers pour en faire des galets aux aspérités arrondies et de forme relativement unique. Bref, c'est une première ligne d'involution naturelle et spontanée, indépendante de toute assimilation rationnelle, qu'il nous est donné de dégager et que nous pouvons esquisser rapidement.

C'est incontestablement la pensée religieuse qui sert d'armature aux représentations du Grec à l'époque où la Grèce entre dans l'histoire. « L'homme des temps homériques, écrit Gomperz, se croit toujours et partout entouré de dieux... Qu'une entreprise réussisse ou qu'elle échoue, que la lance atteigne son but ou que l'ennemi y échappe, c'est par la faveur ou par l'hostilité d'un démon qu'il l'explique ; s'il imagine quelque dessein ingénieux, s'il prend quelque décision salutare, c'est qu'un dieu l'a inspiré... S'assurer la bienveillance des immortels, conjurer leur disgrâce, voilà à quoi tendent tous ses efforts (1). » L'analyse de cette religion qui préside ainsi à la mentalité de cette époque, nous révélerait en elle un double contenu.

D'un premier point de vue, les dieux résultent d'une transposition anthropomorphique au plan divin des préoccupations humaines telles qu'elles jouent plus particulièrement dans la vie sociale. Ces dieux sont comme des hommes avec une exaltation globale de tous les attributs de l'humanité : les vertus qu'on leur attribuait sont celles qui sont appréciées chez l'homme en cette époque : courage, opiniâtreté, ruse du guerrier ; semblablement les dieux ont des passions reflétant les passions humaines. Sous ce premier aspect où elle assure une fonction sociale, la religion avec ses mythes fonde la politique et l'art. Le roi est en effet sacré et, plus que tout autre caractère, c'est cette participation au divin qui lui donne l'autorité et en fait

(1) Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, I, p. 31.

un véritable chef. L'art de son côté est essentiellement religieux et social : il paraît avoir eu pour fonction de rapprocher les dieux des hommes en s'emparant des données mythiques pour en créer des représentations héroïques (1). Les arts plastiques eux-mêmes sont au service des valeurs religieuses et sociales ; « étroitement uni à la religion, l'art est un enseignement théologique (2) ». Ainsi la religion soutient la vie humaine dans le cadre social, et la pérennité des attributs divins qui constitue à peu près la seule différence avec l'homme, ne fait que mieux assurer la continuité du groupe social et celle des valeurs qui lui servent d'armature.

Mais la vie humaine, même fortement socialisée, se déroule dans le milieu naturel et ne se maintient, comme toute vie, que dans un corps à corps avec la nature où cette nature agit sur l'homme et où l'homme réagit sur elle. C'est pourquoi il y a aussi, dans ces religions, un autre aspect, moins apparent peut-être parce qu'il est moins passé dans l'histoire, mais tout aussi important que le précédent. C'est un animisme naturaliste qui consiste à évoquer à travers les formes et les forces naturelles une présence divine à laquelle on attribue les manifestations apparentes ou présumées de ces forces (3). Cette représentation préside alors à tous les actes qui mettent l'homme en rapport, non plus avec d'autres hommes, comme précédemment, mais avec le milieu physique et les phénomènes qui présentent pour lui quelque intérêt.

Les dieux sont donc à la fois les gardiens du groupe social et de ses valeurs, les appuis et les inspireurs de l'activité sociale, et aussi les esprits qui disposent des forces agissantes ou résistantes de l'univers physique. A

(1) C'est ainsi qu'on retrouve en Hector l'autorité paternelle de Zeus, mais plus humaine, et dans Pénélope, les attributs de Héré mais plus proches de nous.

(2) De Ridder et Deonna, *L'Art en Grèce*, p. 124.

(3) Voir Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, I, p. 38.

l'époque historique les deux aspects sont encore fondus dans des divinités dont les caractères sont fixés dans des traditions mythologiques ; et cependant l'examen attentif des épithètes attachées au nom de chaque divinité mettrait en lumière cette double fonction : c'est ainsi que Poséidon qui est *πολιοῦχος* du point de vue social est aussi *γαιήοχος* du point de vue naturaliste (1). C'est bien dire que la religion emplit l'esprit tout entier et qu'elle peut ainsi nous fournir l'axe solide le long duquel nous pouvons suivre la ligne des faits d'involution dont nous avons à nous occuper.

A l'origine chaque cité paraît avoir ses dieux : la divinité poliade est façonnée à l'image de cette cité qu'elle protège et personnifie. Mais, d'assez bonne heure, « il y a tout un groupe de dieux qui ont perdu le caractère de divinités locales (2) » ; au-dessus de celles qui restent attachées à leur lieu d'origine et qui sont peu à peu rejetées dans l'ombre, bientôt « se détachent plus nettement les silhouettes des grands dieux du monde hellénique : Zeus, Athéna, Poséidon, Aphrodite, Arès, dieux communs à tous les Grecs (3) ». Aux temps classiques, il y aura une seule Athéna honorée dans un grand nombre de villes et le culte d'un Apollon tel qu'on le trouvera à la grande époque de Délos et de Delphes, résultera de l'unification et de l'assimilation de plusieurs anciennes divinités.

Comme nous l'avons déjà remarqué, le politique est intimement uni au religieux en raison de la fonction sociale de la religion : aussi, constate-t-on un mouvement parallèle d'expansion assimilatrice dans le domaine du politique. Si l'on en croit Aristote (4), la communauté sociale qu'il faudrait placer à l'origine serait l'*oikia* qui

(1) Voir in *L'Acropole* (revue du monde hellénique), 1929 ; V. Magnien, *Notes sur l'antique théologie grecque*.

(2) Jardé, *La Formation du peuple grec*, p. 290.

(3) Rivaud, *Les Grands courants de la pensée antique*, p. 19-20.

(4) Aristote, *Politique*, I, 1, 6 et suiv.

a pour base la famille comprenant les maîtres et les esclaves, et qui groupe ses membres autour d'un autel commun. De cette famille serait sorti le village, la *komè* : quelques habitations dans un site naturel facile à défendre, quelques champs et des terrains vagues pour les troupeaux. Mais de bonne heure, ces bourgades primitives, sous la poussée des besoins économiques, entrent en rapports avec les bourgades voisines. « Au pied de la forteresse la mieux défendue ou en un point central d'accès facile, s'installe le marché que fréquentent les paysans des bourgs voisins. Les relations commerciales créent des besoins nouveaux : c'est sur la place du marché que se réunissent les campagnards pour débattre les questions d'intérêt commun... c'est là qu'ils célèbrent ensemble les fêtes religieuses. Ainsi naît la *Cilé* formée par la réunion de *Komai* (1). »

L'auteur de la *Cilé Antique*, nous montre une évolution analogue, bien que, sur certains points il se sépare de l'auteur de la *Politique*. Les historiens d'aujourd'hui, malgré leur prudente réserve sur la question des origines et des éléments de départ, sont cependant d'accord pour voir cette tendance très nette au syncrétisme social. D'ailleurs, cette tendance se manifeste encore au delà du cadre de la cité. Aristote a beau présenter la cité comme la communauté parfaite, il a beau considérer la *polis* comme l'aboutissement final du mouvement et comme le cadre où l'« animal social » trouve son parfait épanouissement ; ce n'est qu'un souhait de moraliste déplorant les traditions qui se perdent ou une illusion de philosophe qui s' imagine que l'histoire aboutit à lui. En réalité la Grèce a toujours cherché à dépasser le cadre de la cité : des confédérations, les amphyctionies, groupent autour d'un sanctuaire, pour un culte commun, des cités plus nombreuses ; des alliances politiques temporaires ou permanentes donnent naissance aux ligues et aux fédérations. Tout cela ne nous fait-il

(1) Jardé, *La Formation du peuple grec*, p. 355.

pas sentir cette poussée intérieure vers une assimilation sociale de plus en plus complète et de plus en plus étendue ?

En même temps que ce mouvement religieux et politique, sans doute causé par lui et venant l'amplifier par une sorte de choc en retour, se développe une assimilation linguistique et artistique. Malgré toutes les diversités dialectales que peuvent relever les linguistes, il s'est créé très tôt une langue commune. D'une part, sous l'influence des nécessités économiques d'échange et, d'autre part, par l'utilisation de cette langue à des fins esthétiques et religieuses, cette langue commune se fixe, se transmet et s'étend. La langue homérique, par exemple, conservée d'abord par les aèdes, fixée ensuite par l'écriture, est répandue dans tout le monde grec. En même temps d'ailleurs qu'elle est facteur d'unification et de stabilisation de la langue, la poésie homérique constitue une expression esthétique collective, un lyrisme de cette conscience commune qui s'étend en s'unifiant. Elle offre aussi un appui collectif aux représentations religieuses et en assure l'expansion, en faisant office de dogme. Sous l'influence des arts plastiques eux-mêmes, la physionomie, le caractère, les attributs des grands dieux qui deviennent panhelléniques, sont portés à la connaissance de tous. Cette diffusion finira par éclipser les caractéristiques locales, variables et contradictoires : Zeus et Athéna seront universalisés le jour où Phidias leur donnera la réalité matérielle.

Ainsi la religion, en tant qu'elle fond en elle le politique et l'esthétique, laisse bien voir un mouvement d'expansion unifiante apportant à des individus de plus en plus nombreux un système de valeurs de plus en plus large ; ces valeurs tendent à créer l'unanimité d'une vaste conscience collective et lorsque Aristophane prêchera la concorde, il parlera aux peuples grecs de cette eau lustrale unique dont ils arrosent leurs autels comme s'ils étaient tous de la même famille (1).

(1) Aristophane, *Lysistr.*, 1130.

Mais nous savons que là ne se borne pas la fonction religieuse et que la religion fournit aussi le canevas des représentations de la nature dans un animisme qui personnifie les grandes forces de l'univers. Or, la même tendance à l'unification se retrouverait ici de même manière.

Certes, il faut admettre qu'une concordance des mythes naturistes se réalise spontanément « par une réaction identique de la conscience collective, selon des lois encore mal connues, en face de réalités naturelles identiques (1) ». Il a donc pu y avoir dès l'origine, des mythes communs ou présentant de fortes ressemblances comme on en rencontre aussi entre des collectivités qui n'ont jamais eu de rapports directs. Mais il n'empêche que ces ressemblances d'ensemble ne se retrouvent pas dans les détails et que, dans le mouvement de brassage humain qui fait le fond de l'histoire grecque, les mythes nombreux et variés se sont entrecroisés. On peut donc admettre avec Robin une certaine communauté dans les vues d'ensemble et dire avec Gomperz que « l'abondance des mythes, la foule des dieux devaient finir par déconcerter et par fatiguer l'esprit. A force de se multiplier, de foisonner, les légendes avaient formé une forêt inextricable dont les troncs poussaient sans cesse de nouvelles branches (2) ». C'est cette diversité qui va tendre à l'unité.

« En rapprochant les peuples, écrit M. Robin, les progrès de la technique des transports ne pouvaient que contribuer à effacer les diversités... Cette tendance des mythes à s'unifier s'accompagnait nécessairement d'un effort pour les simplifier, pour en éliminer autant que possible les incohérences... Ainsi s'expliquerait la constitution graduelle d'une mythologie physique ayant déjà quelque universalité (3). » Nul doute que la *Théogonie* d'Hésiode ne représente cet effort visant à la simplicité

(1) Robin, *La Pensée grecque*, p. 37.

(2) Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, I, p. 39.

(3) Robin, *La Pensée grecque*, p. 31.

et à la généralité. Certes, on distingue bien déjà chez Hésiode un léger effort pour penser les mythes et le seul fait d'avoir donné à cette « somme » mythologique la forme d'une généalogie témoigne d'une volonté d'ordre. Cependant, nous sommes toujours au plan des êtres et des forces naturelles personnifiés. La Terre et la Mer, les Ténèbres et le Jour, les Monts et les Fleuves sont les protagonistes de ce drame naturiste et divin où le Désir est la force puissante qui préside aux unions de ces forces telluriques et à leur énormes enfantements. L'aspect social des divinités domine encore la représentation : la nature est comme un domaine où les dieux « se sont distribué les honneurs et partagé les possessions (v. 113) ».

Hésiode peut donc être considéré comme le porte-parole d'un système de représentation animiste qui tend à devenir lui aussi panhellénique. Sa théogonie constitue une véritable « histoire sainte » du paganisme naturiste, et l'unification qu'elle apporte témoigne de cet appel vers une « catholicité » païenne, sinon absolument universelle au sens que nous donnons aujourd'hui au mot, du moins étendue à l'ensemble du monde grec.

La première ligne de faits que nous venons ainsi d'esquisser rapidement suivant les divers axes de la fonction religieuse, tendrait à nous conduire à un monde grec qui pourrait être unifié dans un système stable de représentations et de valeurs collectives sur lequel s'accorderait un consensus social quasi-unanime. Laissons l'historien nous en brosser le tableau : « L'unité du monde grec trouve sa parfaite expression dans les grandes fêtes panhelléniques, comme les jeux olympiques. Toutes les cités sont invitées officiellement à y participer et personne ne doit mettre obstacle à cette participation. La trêve sacrée suspend les hostilités dans la Grèce entière... La foule accourue de toutes parts représente vraiment toute la Grèce : qui rêve de gloire universelle peut profiter de ce concours de peuple. Les artistes exposent leurs œuvres, les musiciens donnent

des concerts, les écrivains organisent des lectures publiques et les orateurs des conférences... Sous les platanes de l'Altis qui bordaient l'agora d'Olympie, tous les fils d'Hellen se reconnaissent dans la bigarrure des costumes et des dialectes, à une même conception du culte, de la vie sociale, de la patrie commune, de l'art et de la vie (1). »

L'historien cependant se laisse peut-être trop entraîner par cette foule unanime. N'est-elle pas unanime d'apparences seulement ? Et n'y a-t-il pas une fêlure qui rend le son plus discordant ? Pourquoi l'historien est-il obligé de nous dire que « la trêve sacrée suspend les hostilités » ? Il y avait donc hostilité et l'unanimité n'était donc pas totale.

Quant à nous, devant le spectacle ressuscité de cette antique unanimité, nous ne pouvons pas ne pas penser qu'il y avait peut-être dans cette foule quelque Xénophane sarcastique ou quelque Héraclite promenant le pli d'amère ironie de sa lèvre. Nous ne pouvons pas ne pas penser que d'après la tradition (2), c'est à ce tableau même des jeux olympiques que Pythagore aurait fait appel pour mettre en relief l'attitude du philosophe : il n'est venu là ni pour concourir, ni pour vendre ou acheter ; il ne s'intègre pas à cette conscience collective et, de son coin solitaire, il observe et réfléchit. Pourquoi ne se mêle-t-il pas aux occupations communes et aux communs divertissements ? Pourquoi n'adhère-t-il pas aux communes valeurs et pourquoi est-il comme un exilé parmi les autres ?

Rien, dans la ligne de faits que nous venons de suivre, ne permet de l'expliquer, car rien n'explique l'apparition du philosophe au sein d'une société où toutes les valeurs sont unanimement obéies. Si la cohérence de ce système de valeurs avait fourni aux mentalités de cette époque un réseau suffisamment unifié pour que les consciences ne s'y

(1) Jardé, *La Formation du peuple grec*, p. 300-301.

(2) La tradition bien connue rapportée par Cicéron, *Tusculanes*, V, chap. III, 7-9.

sentent point multiples et tiraillées entre des normes divergentes, si les esprits avaient pu trouver dans ce système l'assiette solide qu'ils cherchaient, jamais les hommes n'auraient abordé d'autres problèmes ni inventé d'autres démarches de conscience pour essayer de se donner satisfaction. C'est donc que la tendance au syncrétisme n'a pas complètement abouti. En face de la poussée vers une assimilation spontanée, et s'opposant à elle, il doit donc y avoir une ligne de faits faisant échec à cette assimilation et l'empêchant d'aboutir.

III

A travers les vicissitudes de la civilisation grecque, on peut suivre, en effet, une ligne de faits toute différente de la précédente, qui nous montre un avortement de plus en plus caractérisé du mouvement d'assimilation spontanée. Des éléments trop disparates ont toujours résisté à la synthèse, des coexistences se sont révélées impossibles et, à mesure que se poursuivait la poussée vers un panhellénisme, il se produisait aussi une dislocation de ce système de représentations qui allait ainsi s'élargissant. Comme sur un tissu trop délicat qui ne peut s'étirer sans se rompre, le mouvement d'expansion assimilatrice a occasionné de nombreux déchirements de la conscience collective qui n'a pu résister à une trop forte extension.

Suivons rapidement les faits le long de l'axe de la fonction politique et sociale de la religion. A l'origine, le roi possède comme un legs indivis la puissance politique et le caractère sacré. Il est obéi de cette soumission affective qui exclut la conscience même de l'impératif et le sentiment de coercition, puisque la possibilité de s'y soustraire n'est même pas envisagée. Le roi lui-même ne choisit pas entre une multiplicité d'ordres possibles car, persuadé qu'un dieu l'inspire et parle par sa bouche, il obéit sans réflexion à ses

impulsions qui sont inspirations sacrées (1) : il croit entendre en lui la voix du dieu et le peuple croit l'entendre dans la sienne.

Mais, dès l'origine, il y eut plusieurs rois en présence. Or, ces rois sont dépositaires de mythes et ces mythes sont différents : jamais, dit Pausanias, les Grecs ne sont d'accord sur un récit mythique (2). Ce sont ces peuples et ces rois avec leurs croyances obscures et sacrées, plongeant leurs racines dans les plus lointaines origines, qui tendent à l'assimilation. Comment, dès lors, éviter les heurts ?

Aussi bien, le mouvement d'unification vers une royauté centralisée semble bien devoir réussir tant qu'on accepte que le pouvoir royal soit susceptible de plus ou moins, tant qu'on admet qu'un roi d'une tribu, d'une phratrie ou d'un *gènos* peut être « plus roi (3) », et que l'un des rois peut être « le plus roi des rois (4) ». Mais en fait, la centralisation n'a jamais pu être effective et le roi des rois n'arrive pas à faire régner uniquement son propre système de valeurs. Il a beau être *primus*, il est *inter pares* : « Douze rois éminents, dit Akinoos, commandent au peuple, et je suis le treizième (5). » Le roi des rois ne peut rien, en effet, sans les rois des sous-groupes qui composent la cité. Ils constituent, tous ensemble, le Conseil, la *Boulé*, où sont prises les décisions qui sont ensuite communiquées au peuple réuni en assemblée.

Ce peuple lui-même étant parfois de formation assez hétérogène, comprenant des hommes d'occupations variées, familles de marins et de pâtres, de chasseurs et de cultivateurs, a des réactions variées devant les décisions du Conseil : les silences de désapprobation s'y mêlent parfois

(1) Pour la conception des rapports entre les rois et les Dieux dans la pensée mythique voir le curieux exemple d'Ikhounaton, in Moret et Davy, *Des clans aux empires*, p. 348 : « Tu es dans mon cœur, dit le roi à son dieu, il n'existe nul autre qui te comprends, excepté moi, ton fils. »

(2) Cité par Jardé, *ouvr. cit.*, p. 76.

(3) *Iliade*, IX, 160, 392 ; X, 239.

(4) *Iliade*, IX, 69.

(5) *Odysée*, III, 390.

aux acclamations. Ce peuple devient dès lors une puissance avec laquelle il faudra compter, car il faudra éviter les ruptures de cette conscience collective et les scissions de cette foule, qui aboutiraient à la dislocation de la communauté (1). Ainsi, dès la cité homérique, se manifeste la difficulté d'un système unique de valeurs ; à cause de la coexistence de plusieurs rois qui, du fait même de leur multiplicité, ne sont plus obéis sans réserves, à cause aussi de la puissance de cette foule hétéroclite, cette puissance d'abord obscure, sentie confusément par le peuple, se manifeste par cette *démou phémis* diffuse qui, en prenant de plus en plus conscience d'elle-même, augmentera son pouvoir, deviendra *démou cratos* et conduira la Grèce vers des formes politiques jamais encore constatées dans le devenir de l'humanité (2).

Dans ce mouvement, Sparte nous offrirait, au milieu de la rupture d'unanimité qui se poursuit autour d'elle, le curieux exemple d'une réaction de défense, par volonté de fermeture au multiple, contre la dislocation qui tend à se manifester aussi en son sein.

Certes, Sparte n'en est plus, à la période historique, aux croyances naïves des périodes originelles. Elle est elle-même le résultat d'un enchevêtrement de peuples et de races (3) : la présence simultanée de deux dynasties royales, les Eurypontides et les Agiades, permet de supposer au moins une dualité de formation. Et, ici aussi, cette simultanéité de puissances royales différentes se traduit par un affaiblissement du pouvoir.

Malgré cela, il semble que le synécisme, ayant atteint à Sparte le stade de la cité, cette cité déjà complexe se soit fermée sur elle-même, pour intégrer de son mieux dans une unité toute intérieure, ses éléments constitutifs et se refuser

(1) Voir de nombreux exemples : *Iliade*, IX, 64 ; *Odyssée*, III, 137-157 et XXIV, 420-548.

(2) Voir sur ce point Glotz, *La Cité grecque*, en part. p. 37 et suiv.

(3) Jardé, *La Formation du peuple grec*, p. 153-154.

à toute complication ultérieure. Même en présence d'un problème démographique urgent et d'une diminution constante de sa population, elle repoussera toute immixtion nouvelle d'étrangers au point qu'Hérodote ne pourra citer qu'un seul exemple d'un étranger naturalisé spartiate (1). Elle se tient à l'écart des échanges de produits et sa monnaie toute rudimentaire est faite pour l'usage intérieur ; refusant le commerce des choses, elle refuse aussi celui des idées. Toute sa vie publique sert d'armature à son organisation militaire, à cette double fonction d'attaque et de défense, fonction essentielle de la cité close.

Faut-il attribuer ces faits à des facteurs géographiques qui n'offrent pas d'ouverture maritime et qui laissent Sparte en dehors des échanges ? Nous pensons surtout et plutôt à une réaction de défense d'un organisme social menacé de dislocation. Mais quoi qu'il en soit, par cette fermeture au multiple, Sparte gardera, au milieu de la Grèce classique, un caractère nettement archaïque dans la rigidité de ses institutions. Elle pourra paraître un modèle d'ordre et donner quelque nostalgie des vertus guerrières originelles aux Athéniens témoins dans leur cité des troubles corrélatifs de l'individualisme. Il n'en restera pas moins que la Sparte close ne produira ni grand artiste, ni grand écrivain, ni grand savant. En refusant le multiple, elle aura refusé l'effort de pensée qui le surmonte, et son exemple exceptionnel viendra confirmer la règle que la pensée naît de la dislocation. En tout cas, et pour retrouver la ligne de faits que nous suivons, l'îlot spartiate stabilisé n'empêcha point le mouvement de dislocation de se poursuivre.

Il n'est pas nécessaire à notre dessein de suivre dans le détail cette évolution de l'autorité ; mais on pourrait marquer le caractère agité de cette décentralisation du pouvoir correspondant à une dislocation ou plutôt à un refus d'assimilation de la conscience collective. Des factions se créent

(1) Jardé, *ouvr. cit.*, p. 178.

qui sont à la fois des effets et des causes de cette dislocation.

La création de factions et de partis est, elle aussi, à sa façon une résistance au multiple, car un parti fait l'unité en son sein et se pose en s'opposant. Mais cette résistance devient elle-même cause d'ouverture au multiple en engendrant une lutte idéologique qui double la lutte réelle et qui appelle l'individu à la pensée. Aristote fait allusion à ces factions opposées les unes aux autres et qui furent pour la Crète le plus sûr facteur de dissolution (1). Puis, sous l'influence d'un entrecroisement toujours plus mêlé des intérêts, sous la poussée des circonstances économiques, de la colonisation, du commerce, de la création de la monnaie, la lutte de partis devient lutte de classes. « Elle fut, dit l'historien, effroyable et longue. Depuis le VII^e siècle jusqu'à la conquête romaine, toute l'histoire grecque est remplie de révolutions et de contre-révolutions, de massacres, de bannissements et de confiscations (2). » Des tyrans se firent les champions des pauvres contre les riches et les foules suivirent ces chefs qui se mettaient hors la loi pour les servir en satisfaisant leur propre goût de l'autorité. Mais « le peuple ne voyait dans la tyrannie qu'un expédient ; il s'en servait comme d'un bélier propre à démolir la citadelle des oligarques. Le résultat obtenu, il rejetait vite une arme qui lui blessait les mains... A mesure qu'elle devenait inutile, la tyrannie se faisait oppressive, une contradiction interne la condamnait à mourir, dès l'instant où elle avait donné naissance à la démocratie (3) ».

Ainsi les grandes lignes de l'évolution politique de la Grèce montrent un échec réel de la sourde tendance à l'unité que nous avons pu suivre plus haut. C'est à une dislocation de la conscience collective que nous assistons en réalité et cette dislocation sera à son comble lorsque, le système démocratique atteint, l'autorité sera fragmentée en

(1) Aristote, *Politique*, II, 6-8.

(2) Glotz, *La Cité grecque*, p. 122.

(3) Glotz, *La Cité grecque*, p. 136.

atomes dont les individus seront les dépositaires. La Grèce s'est condamnée par là à ne jamais être une vaste puissance politique parce qu'elle a ainsi manqué définitivement son unité. « Jamais, dans le demi-siècle qui sépare les guerres médiques de la guerre du Péloponèse, la Grèce n'avait été aussi près de faire son unité. Jamais non plus on ne vit mieux que cette unité ne serait jamais réalisée (1). »

Mais l'homme n'est pas seulement en relations avec le milieu politique, il doit agir et réagir au milieu des événements naturels. Aussi bien avons-nous trouvé dans la religion grecque, intimement unie d'abord à l'aspect social de cette religion, une représentation mythique des puissances naturelles. Nous avons discerné aussi le long de cet axe une tendance à l'assimilation. Mais ici aussi, de même que la fonction politique n'avait pu résister à la confrontation de valeurs hétérogènes, de même le contenu des mythes quant à leur valeur de représentation de la nature, va se montrer finalement rebelle à l'unification.

Il semble que dès les poèmes homériques, les mythes perdent leur chaleur affective spécifiquement religieuse pour donner déjà lieu à une vision du monde plus esthétique que sacrée. « Dans une certaine société, à savoir dans celle des princes pour qui chantait Homère, la vue primitive du monde était déjà discréditée, à une date relativement ancienne (2). » Dans la forme et le récit homériques, « les histoires des dieux sont déjà constituées en légendes profanes et dépouillées de la majesté propre aux choses sacrées (3) ». Or, quand les chantes des dieux sont plus attentifs à leurs propres paroles qu'à l'élan religieux qui devrait les animer, quand la forme esthétique se prend elle-même pour fin et oublie quelque peu sa destination surnaturelle, la foi dans le contenu change d'ordre et tend à devenir une foi dans l'homme au lieu de rester une foi dans les dieux.

(1) Jardé, *La Formation du peuple grec*, p. 354.

(2) Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, p. 6.

(3) Robin, *La Pensée grecque*, p. 31.

Certes, les Béotiens laboureurs et bergers voudront de la foi à tout prix, et c'est pour eux qu'Hésiode a demandé aux muses de dire aux hommes par sa bouche comment ont apparu et la terre et les fleuves, et les astres et la mer. Nous avons vu, en effet, que la *Théogonie* pouvait être considérée comme une tentative pour réduire en un système ordonné et cohérent l'ensemble des récits mythiques dont la multiplicité et l'incohérence menaçaient la croyance d'affaiblissement. Mais, comme on l'a fait remarquer, « un système est nécessairement fatal à une chose aussi arbitraire que la mythologie (1) ». Aussi la tentative d'Hésiode qui peut paraître dans son intention, comme un effort de conservation visant à maintenir en les coordonnant les représentations traditionnelles, risque-t-elle fort d'avoir eu l'effet contraire au but poursuivi, en mettant encore mieux en lumière, par le rapprochement et l'effort laborieux d'unification, le caractère incohérent de l'ensemble des représentations traditionnelles. Ainsi, de même que le rapprochement des rois au sein du Conseil avait mieux mis en lumière l'impossibilité de l'unité de fonction politique de la religion, de même l'effort de rapprochement des mythes au sein de la *Théogonie* fait mieux sentir leur incohérence.

D'autre part, beaucoup de mythes destinés à expliquer des phénomènes naturels sont géographiquement localisés dans des lieux réputés inaccessibles et le caractère mythique de ces explications ne peut persister que tant que persiste aussi l'ignorance relative à ces lieux inexplorés. La divinisation du Nil n'aurait pu résister, chez les Égyptiens, à une connaissance de ses sources, des grands lacs dont il est le déversoir et des pluies torrentielles qui s'abattent régulièrement au sud de la Haute-Égypte. Or, s'il a fallu attendre très tard l'exploration des sources du Nil, il n'en fut pas de même du monde hellénique : ce monde hellénique s'est très vite étendu et des nécessités de toutes sortes ont permis de

(1) Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, p. 8.

bonne heure l'exploration. Les exploits mythologiques qui avaient été situés dans des régions autrefois inaccessibles perdirent tout leur prestige le jour où ces régions furent connues sans qu'on y rencontrât des traces des fables de la mythologie.

Bien plus, la colonisation transpose les hommes et les dieux. Or, les mythes sont des plantes délicates qui ne s'accommodent pas de tous les climats. Destinés à régler le comportement au milieu de faits habituels à des conditions d'habitat assez particulières, ils se montrent inopérants lorsque ces conditions viennent à changer. L'homme transporte et transpose plus facilement ses intérêts que ses dieux. Aussi n'est-il pas étonnant que le sentiment de l'incohérence et de l'insuffisance des représentations traditionnelles se soit fait jour d'une façon plus nettement aiguë dans cette colonie ionienne d'Asie Mineure. Non seulement les mythes transplantés y sont plus fragiles, mais les valeurs quotidiennes sont d'une instabilité plus grande que dans la Grèce continentale : « La vie (y) est facile et rude tout à la fois ; on y fait fortune et on s'y ruine. Le bonheur y est précaire sous la menace de l'invasion, de la révolution ou d'une subite incursion de pirates venus de Grèce, d'Égypte ou de Phénicie, dont les vaisseaux chargés de captifs et de butin, s'enfuient vers la haute mer (1). » Le contact y est aussi plus étroit et plus direct avec des représentations mythiques d'origine orientale et, sans chercher à faire le bilan des emprunts positifs qu'ont pu faire les Grecs à ces mythes orientaux, il suffit qu'il y ait eu confrontation pour que la divergence ait été sentie et pour qu'il y ait eu là un facteur de doute quant à la valeur des mythes grecs traditionnels.

Mais c'est surtout sur le terrain des techniques opératoires que le brassage des peuples doit constituer une résistance à l'unification de l'aspect rituel de ces techniques.

(1) Rivaud, *Les Grands courants de la Pensée antique*, p. 21.

Selon toute vraisemblance, les techniques opératoires sont toujours unies à l'origine à des représentations religieuses. Qu'il y ait accord ou non entre la magie et la religion, qu'il y ait filiation dans un sens ou dans l'autre (1), les techniques de la mentalité animiste opèrent toujours la jonction de l'*homo credulus* et de l'*homo faber*. Tant que cette fusion persiste, les hommes n'ont pas à se demander pourquoi leurs techniques réussissent, puisque cette réussite peut toujours être considérée comme l'aboutissement normal des démarches rituelles qu'elles constituent. Mais le jour où les peuples entrecroisés vont se trouver en présence de techniques attachées à des dieux qui ne sont pas les leurs, le jour où ils voient ces techniques réussir quelle que soit la main, profane ou sacrée, qui les manipule, alors le contenu strictement opératoire et les observations purement empiriques de ces techniques se séparent du contenu religieux (2).

Mais, du même coup, la technique perdant son caractère religieux perd son caractère collectif qu'elle puisait dans le premier. Sa manipulation devient strictement individuelle, la qualité de l'opérateur entrant seule en ligne de compte. Et ainsi, de même que les résistances à l'unité sur la fonction politique de la religion avaient abouti à faire passer peu à peu le pouvoir politique dans l'individu, de même la faillite de l'unité dans l'axe de la fonction naturiste de la même religion aboutit aussi à l'émergence de l'individu en tant qu'artisan, c'est-à-dire manipulateur de techniques. *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode qui font pendant, sur le terrain de la technique agricole, à sa *Théogonie*, contiendront ainsi, entre autres choses, des conseils d'habileté séparés de leurs racines religieuses. Et nous trouverons chez un Thalès, par exemple, de nombreuses techniques manipulées pour elles-mêmes.

Ainsi, c'est bien une résistance constante à l'assimilation

(1) Voir *Le Génie grec dans la Religion*, p. xxxi.

(2) On pourrait assister aux détails de ce mouvement dans le livre documenté d'Abel Rey. *La Science orientale avant les Grecs*.

qui se manifeste sans cesse le long de la ligne de faits que nous venons de suivre. Cette résistance n'a pas été seulement négative ; mais par cela même qu'il y avait effort d'assimilation par pénétration, une dislocation d'ensemble s'est produite amenant la rupture de ces groupes sociaux eux-mêmes dans un émiettement définitif : la négation d'une collectivité unanime est devenue l'affirmation de l'individu.

IV

La réflexion sur l'histoire de la Grèce nous met ainsi en présence de deux grandes lignes de faits qui ont sollicité en deux directions divergentes l'évolution hellénique et dont l'antagonisme a finalement abouti à l'avortement de l'unité syncrétique vers laquelle on sent une obscure poussée.

Si la Grèce avait pu s'engager franchement et pousser jusqu'au bout dans la première voie, nous aurions eu une unité grecque, mais la Grèce n'aurait pas été ce qu'elle fut. Il est trop facile, en effet, d'imaginer rétrospectivement une Grèce qui eût inventé tout ce qu'elle a inventé et qui eût pu cependant être une. Mais l'histoire et la nature ne sont pas aussi accommodantes que pourraient le désirer les rêveries de notre imagination. Si la Grèce a inventé ce qu'elle a inventé, c'est qu'elle n'a pas été une et, si elle avait réalisé l'unification spontanée, elle n'aurait probablement rien inventé de tout cela.

A partir de l'antique royauté, le peuple grec se serait engagé sur la voie qu'avaient déjà suivie tant de peuples et qui conduisait de la barbarie à l'empire. Quelque Ikhounaton aurait pu régner sur des sujets de plus en plus nombreux et des territoires de plus en plus vastes. Imposant les valeurs ancestrales qu'il avait pour mission de conserver, l'un des rois primitifs aurait pu établir l'unité d'une vaste conscience collective et la tenir courbée dans le respect qui,

des sujets, aurait monté vers lui, personnage tout-puissant, concentrant par sa situation à mi-chemin des dieux, l'autorité politique et la valeur sacrée. L'évolution, ou mieux l'involution, aurait alors abouti à la formation d'un grand royaume centralisé ou d'un vaste empire comme ceux dont l'Orient ancien nous offre tant d'exemples (1).

Mais la Grèce n'a pas suivi cette voie. La conquête des terres est toujours plus rapide que la transformation des âmes, le mélange corporel des races est plus facile que celui des mentalités, et l'assimilation brutale ne trouve pas toujours de la malléabilité. Et, tandis que la première route, la route du syncrétisme, conduisait à une vaste conscience collective unifiée dans une soumission passive à des impératifs communs, tandis que les éléments hétérogènes du début auraient pu se fondre dans ce que Renouvier appelle « une mort morale des races (2) », l'hétérogénéité de ces éléments a sans doute été si grande et leur brassage si rapide, la délicatesse des consciences a sans doute été si sensible, que ces consciences n'ont pas consenti à cette mort. « En face du Barbare qui subit le despotisme et qui le divinise, le Grec est libre citoyen ; en face de l'Empire, création massive de l'Orient, il aménage ingénieusement son état minuscule (3). » Et le triomphe définitif de la seconde ligne consacre, ainsi que nous avons pu le constater, la valeur éminente de l'individu.

Mais l'individu auquel aboutit ainsi la désagrégation de la conscience collective, n'est pas une simple unité atomique dont tout le rôle serait d'entrer en composition avec d'autres unités. Cet individu a une conscience et, par elle, il participe à cette multiplicité qui n'a pas réussi son assimilation. Le refus d'une assimilation spontanée n'exclut pas le désir d'une collaboration volontaire, et la conscience individuelle,

(1) Voir Moret et Davy, *Des clans aux Empires*.

(2) Renouvier, *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, p. 92.

(3) Glotz, *La Cité grecque*, p. vii de l'avant-propos de H. Berr.

loin de se fermer sur elle-même dans une espèce de surdité mentale aux multiples systèmes de représentations et de valeurs, s'ouvre au contraire à cette multiplicité ; les représentations et les valeurs différentes qui n'ont pas pu s'assimiler ou s'exclure, coexistent, et la conscience individuelle perçoit en son sein cette coexistence comme un douloureux déchirement.

La Grèce antique, disions-nous au début, fut un carrefour d'humanité ; mais ce fait peut nous paraître maintenant autre chose qu'une simple juxtaposition d'éléments ethniques hétérogènes sur une portion déterminée d'un territoire géographique, autre chose même que le heurt violent des mythes et des traditions. La lutte que se livrent les dieux, soutiens des intérêts et des croyances, n'est pas seulement en effet le combat, sur un plan extérieur à l'humanité, des Titans déchaînés contre les puissances olympiennes ; ces combats, les hommes les ont vécus, non seulement dans la violence des armes, mais encore et surtout dans l'intimité de leurs consciences rebelles à l'abdication et cependant complaisantes au multiple. Le carrefour d'humanité n'est pas hors de l'homme, mais dans l'homme ; et la grande aventure vécue par les consciences hellènes est une intériorisation de la guerre des dieux.

La naissance de cette conscience prométhéenne, sevrée des dieux par leur multiplicité même, marque la fin de cet âge d'or que les hommes inventent rétrospectivement pour situer dans un passé lointain l'accord spontané, naïf et fidèle, de la croyance et de l'action. Maintenant, la conscience est tiraillée entre des normes divergentes : séparée de ses dieux, elle connaîtra tous les maux que lui apportera la séduisante perfidie de Pandore et seule, l'espérance restera au fond du vase d'où la curiosité fit sortir le malheur. Prométhée pourra bien inventer la science, les nombres, les lettres et les arts, il portera toujours en lui le douloureux déchirement du Multiple qui rongera son cœur sans cesse renaissant.

On a dit qu'il fallait des loisirs pour penser ; ce n'est point là la vérité des choses, car la brute qui n'agit pas s'endort, et les loisirs des Spartiates étaient consacrés au jeu des armes et à l'entretien des vertus guerrières. C'est en réalité que la pensée est fille du Multiple et que le Multiple est une suspension de l'action. Prométhée ne pense pas parce qu'il est enchaîné, mais il est enchaîné parce qu'il pense. Le philosophe que nous évoquions plus haut au milieu de la joie des grandes fêtes panhelléniques, est un vivant Prométhée : ne pouvant rien faire, préoccupé de tout, la présence des hommes lui pose le problème des problèmes. Comment surmonter le Multiple, comment briser les chaînes et retrouver la confiance dans l'action ?

C'est l'accès à ce problème qui caractérise le moment hellénique dans l'histoire de l'humanité. Si la Grèce avait réussi une unité barbare, jamais l'homme ne se serait senti multiple, jamais il n'aurait été disloqué dans son intimité. Mais, la conscience s'y étant ouverte au Multiple, la civilisation grecque a donné naissance à l'espèce tourmentée des penseurs. L'homme à la fois lui-même et autre, individu ouvert sympathiquement à autrui, va inventer des démarches de conscience jamais encore constatées dans le devenir de l'humanité pour surmonter le Multiple et essayer de rejoindre l'action par la pensée. Ce n'est pas par modestie qu'il se nommera philosophe mais parce que, ayant perdu la sagesse première où l'action et la pensée coïncidaient spontanément, il est maintenant à la recherche de cette sagesse, au milieu de l'incohérente multiplicité.

CHAPITRE II

LES GRANDS COURANTS DE LA PENSÉE PRÉSOCRATIQUE

« Toujours, la matière de la philosophie a été constituée par un faisceau de connaissances et de représentations collectives... Tant que ces corps de représentations sont doués d'une puissance et d'une cohésion qui excluent toute initiative et toute indépendance, toute possibilité même de pensée personnelle, aucune place naturellement n'existe pour la spéculation philosophique. Mais dès qu'une certaine différenciation s'y produit, et avec elle une certaine instabilité, la philosophie naît avec la réflexion (1). » Ce sont ces conditions générales de l'activité philosophique que notre rapide enquête historique nous a permis de mettre en relief ; elles se sont produites en Grèce avec une exceptionnelle acuité et une incontestable netteté, et il ne saurait faire de doute que le phénomène complexe de l'entrecroisement des cercles sociaux avec les multiples conséquences qu'il comporte, constitue le facteur objectif le plus important du miracle grec.

Cependant, ce facteur objectif si puissant qui apparaît comme la condition nécessaire de l'effort personnel de pensée, ne saurait en être la condition suffisante. Les phénomènes sociaux de l'ordre de celui que nous venons d'analyser peuvent avoir un rôle de provocation à l'égard de la pensée individuelle ; les vicissitudes sociales peuvent abou-

(1) René Hubert, *Essai d'une définition historique de la philosophie* dans *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 1930, p. 214.

tir à l'isolement de l'individu et mettre cet individu en présence des éléments d'un problème ; il n'en reste pas moins qu'un problème n'a d'existence que pour autant qu'il est posé comme tel par une conscience individuelle. Si les circonstances sociales sont une provocation, seules, les consciences individuelles peuvent répondre à cette provocation sociale ou, au contraire, s'y dérober.

Or, ce n'est qu'au seuil des consciences que nous a conduits l'examen de l'histoire objectivement considérée. Nous avons pu pressentir cependant que c'était seulement dans l'intimité des consciences que se livrait le débat essentiel. Nous savons, en effet, qu'elles ne se sont pas dérobées au problème, nous savons qu'elles ont été assez délicates pour rester ouvertes au Multiple et pour intérioriser l'incohérence, mais aussi assez fortes pour répondre à l'exigence qui s'élevait du Multiple ainsi intériorisé, par un effort sincère dans tous les domaines pour essayer de dominer cette incohérence.

C'est donc à un effort de pénétration sympathique de ces consciences que nous avons maintenant à nous livrer au milieu de cette « merveilleuse floraison de poètes et de « physiologues », de techniciens et de sophistes (1) », qui nous paraît rétrospectivement comme une préparation de Socrate. Devant la richesse et la vigueur de cette éclosion d'individualités au génie si varié, Nietzsche était transporté d'enthousiasme, au point d'écrire : « Les vrais philosophes de la Grèce sont ceux d'avant Socrate... Ce sont tous des personnages de distinction, qui se tiennent à l'écart du peuple et de ses usages, mûris, sérieux jusqu'à la tristesse... Rien ne donne une idée plus haute de l'esprit grec que cette soudaine fécondité en types divers, que cette involontaire richesse dans l'exposition des grandes possibilités de l'idéal philosophique (2). » Aussi bien, ne nous échappe-t-il pas

(1) Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience*, p. 4.

(2) Nietzsche, *Volonté de puissance*, Liv. II, aph. 437.

que l'allure générale de nos préoccupations qui tendent toutes vers la puissante figure de Socrate, nous oblige à un effort de synthèse et de systématisation qui risque de sembler méconnaître toute la richesse de cette abondante floraison. Mais, comme le dit A. Rey en s'occupant de la science de cette époque, « le moyen de faire autrement (1) » ? Comme nous cherchons, quant à nous, dans cette période, à distinguer surtout ce qui nous fera mieux comprendre Socrate, nous n'avons pas à faire état des mille nuances de pensée, nous n'avons pas à suivre minutieusement les détails de chronologie ou les enchevêtrements d'influences. Nous avons seulement à nous demander comment les transformations qui se produisent alors dans les formes de pensée, aboutissent finalement à rendre un Socrate possible et même nécessaire, car c'est seulement à cette condition que nous pourrions dire de Socrate que nous l'avons compris.

I

Dans le mouvement que nous nous proposons maintenant de suivre et qui, à partir des formes mythiques de pensée, va conduire la conscience au milieu des vicissitudes que lui suscitera la fonction de Raison, il importe que nous nous arrêtions tout d'abord sur les divers aspects que va prendre la conscience en présence de la multiplicité incohérente des mythes. Nous devons nous demander en un mot en quoi consiste la « prise de conscience » du Multiple.

Pénétrons-nous bien en premier lieu de cette idée que, pour que la conscience saisisse le Multiple en tant que tel, il faut qu'elle soit multiple elle-même. Or, quand une cons-

(1) A. Rey, *La Jeunesse de la science grecque*, p. 21 : « Nous allons bien y être entraîné (à l'esprit de système) à notre tour. Et pour prendre nos précautions une fois pour toutes, protestons d'avance du caractère irrémédiablement hypothétique et téméraire de nos conclusions. » Nul ne peut se soustraire à cette précaution.

science se sent-elle Multiple ? — La position même de cette question risque de nous entraîner à un contre-sens presque constant dans la plupart des philosophies empiristes et qui fait confondre le Multiple avec le divers. Essayons donc dès maintenant de dissiper la confusion et d'éviter le mauvais aiguillage.

Il est évident qu'on peut agir, parler et penser pour agir, sans que la conscience s'aperçoive comme multiple elle-même ; ces actions, ces paroles et ces pensées sont autant d'affirmations successives et la conscience peut vivre une vie riche d'expérience, de discours et de pensées, sans être en aucun instant étonnée de cette diversité. La fonction générale de la conscience en tant qu'elle est au service de l'action n'est-elle pas précisément de percevoir le divers et de réagir diversement ?

Si le premier moment de l'activité philosophique consiste, comme nous le croyons, dans la représentation du Multiple en tant que tel, le *philosophari* ne saurait résulter immédiatement du *vivre* : la philosophie n'est pas née du seul besoin de vivre car la vie sait fort bien se passer de pensée. Bien plus, la dislocation de conscience, le déchirement intérieur d'une conscience multiple est une inhibition constante aux fonctions purement biologiques et, sous le rapport de l'adaptation immédiate de l'action aux circonstances indéfiniment variées du comportement animal, la conscience spontanée de la servante de Thrace réussit mieux que la connaissance philosophique naissante qui se débat au milieu de son désarroi et qui hésite entre les multiples. La conscience vitale est donc la fonction du divers ; la conscience philosophique est la fonction du Multiple, et il ne saurait y avoir entre elles aucune communauté de fonction puisqu'elles se manifestent par des effets contraires : l'une poussant la vie, l'autre l'inhibant.

Qu'est-ce donc que le Multiple, s'il n'est pas le divers de l'expérience vécue ? — La conscience ne se saisit comme multiple que lorsqu'elle se réfère à des principes, à des

normes, à des lois. Tant que la conscience n'accède pas à ces notions, tant qu'elle ne conçoit pas une régulation permanente de la variété de ses actions possibles par un principe stable, elle s'accommode des valeurs qu'avec tout son acquis, elle décrète à chaque instant dans son corps à corps avec l'expérience. Mais dès que la conscience accède à la notion de régulation, dès qu'elle conçoit ses actions et ses affirmations comme soumises à la législation d'une norme, alors elle peut s'apercevoir comme multiple et apercevoir le multiple dans les choses lorsque les normes habituelles n'ont plus leurs effets habituels ou lorsque les effets habituels se produisent sans référence aux normes habituelles, lorsqu'une même norme produit des effets relevant habituellement de normes différentes ou lorsqu'un effet relevant d'une norme unique peut se réclamer de plusieurs normes à la fois.

Comment l'homme a-t-il accédé à cette notion de norme ? Il serait inopportun d'ouvrir ici un débat entre le rationalisme classique et le sociologisme. Le premier nous dirait que l'homme conçoit la loi régulatrice du divers parce qu'il possède la raison et qu'il possède la raison parce qu'il est homme ; le sociologisme remplacerait le mot « raison » par le mot « société » et, à cela près, les réponses seraient identiques. Elles n'auraient qu'un tort, celui d'oublier toutes deux qu'il y a un abîme entre la nécessité subie et la nécessité pensée. Ce qui nous importe ici, ce n'est pas de savoir si le caractère impératif des principes est d'ordre métaphysique ou d'ordre social, mais de savoir comment et dans quelles conditions se produit la « prise de conscience » de la loi.

Or, nous ne pensons la loi que lorsque nous avons la possibilité de nous soustraire à une loi pour obéir à une autre ; nous ne pensons la loi que si nous avons simultanément plusieurs lois possibles à appliquer. Il en résulte que le Multiple ne peut jamais être qu'un conflit de lois et non une variété de faits. Mais corrélativement la notion de loi ne se dégage elle-même que si la multiplicité des normes met la

conscience en face d'un problème d'option entre plusieurs lois possibles. Le Multiple et la Loi sont donc des notions corrélatives ; qui aperçoit l'une aperçoit l'autre. La conscience sent plus ou moins clairement le Multiple le jour où elle doit faire face à des impératifs divergents qui, chacun pris à part, n'auraient pas été sentis comme impératifs à cause de l'inertie de l'habitude unique, mais qui, par leur existence au sein de la conscience, dévoilent à l'homme, avec un insupportable déchirement, la nature coercitive et régulatrice de la loi en même temps que la multiplicité des normes qui se disputent l'organisation de sa représentation et de sa conduite. Et, à la lumière de nos analyses précédentes, nous comprenons maintenant que c'est bien cela qui s'est produit dans l'histoire de la civilisation hellénique.

C'est en effet le long de la ligne de dislocation des consciences et dès les premiers tiraillements entre les systèmes divergents, qu'apparaît la conscience du Multiple et corrélativement, la conscience de la coercition. On la trouve dès le ix^e siècle dans *Les Travaux et les jours* sous la forme d'une conscience de l'injustice et d'un appel à la Justice. Sans doute, cette justice est-elle encore conçue comme loi émanant de Zeus, mais on trouve cependant dans cette notion la conscience d'une multiplicité de normes et le besoin de maintenir l'unité d'un système disloqué. Contre les méfaits d'un individualisme qui commence à s'affirmer à la faveur des failles qui se produisent dans la conscience collective, contre l'utilisation à des fins individuelles des vertus de force et de ruse qui étaient encore exaltées dans Homère, Hésiode en appelle à Zeus, pour remettre les choses dans l'ordre : « Aisément, nous dit-il de Zeus, il donne la force et aisément maltraite les forts ; aisément il rapetisse celui qui veut briller et exalte celui qui reste dans l'ombre ; aisément, il redresse le tortueux et dessèche l'arrogant (1). » Et du même coup naît l'idée d'une loi supé-

(1) *Les Travaux et les jours*, 5-8.

rieure qui vient se substituer à la notion homérique d'un sort arbitraire : « Car telle est la loi que pour les hommes a établie le fils de Chronos. Les poissons et les bêtes sauvages et les oiseaux s'entre-dévorent. C'est que parmi eux n'est pas la Justice. Mais aux hommes, il a fait don de la Justice et c'est de beaucoup ce qu'il y a de meilleur (1). »

Or, Zeus n'avait sans doute pas entendu l'appel d'Hésiode puisque, ainsi que nous l'avons vu, les dissensions vont s'accroissant, l'histoire grecque devient de plus en plus tourmentée par la lutte des cités, des partis et des classes. La divergence des valeurs devenant plus grande, le sentiment des lois multiples et le besoin de la loi unifiante deviennent plus nets et plus impérieux.

Mais c'est peut-être dans la poésie gnomique et surtout chez Théognis que la prise de conscience du Multiple se présente avec les accents les plus profondément douloureux. « Il s'indigne, dit en le résumant M. Robin, que la richesse contre-balance les mérites du sang, qu'elle confonde les bons et les mauvais... L'étrange inconséquence de Zeus le déconcerte : pourquoi connaissant à fond le cœur de chaque homme, ce maître tout-puissant de toutes choses réserve-t-il le même lot au juste et à l'injuste ? Pourquoi donne-t-il parfois au second la prospérité tandis que le premier est vaincu par la pauvreté ? Pourquoi fait-il payer aux enfants les fautes de leur père (2) ? » Certes, c'est surtout là, chez Théognis, le cri de détresse d'une aristocratie atteinte dans ses privilèges de fortune et dans son hégémonie morale dont elle est fière parce qu'elle se croit encore rattachée à une lignée d'ancêtres divins ; sans doute les appels à la justice de Zeus visent surtout au maintien d'une prééminence de classe ; mais la conscience du Multiple y est cependant nettement exprimée. La volonté de Zeus se révélant trop souvent inefficace, on en arrive à concevoir la possibilité d'une

(1) *Ibid.*, 213-218 et 275-280.

(2) Cité par Robin, *La Pensée grecque*, p. 27.

Justice qui serait l'œuvre des hommes pour rétablir autant que possible l'unité sociale perdue en introduisant dans la cité cette *eunomie* qui lui fait défaut. Cet effort paraît avoir été celui de ceux qu'une tradition assez indécise appelle les Sages. « Ce ne sont, disait le péripatéticien Dicéarque, ni des savants, ni des philosophes, mais des hommes de sens commun et des législateurs (1). » Comment auraient-ils été des savants ou des philosophes puisque, avec eux encore, l'homme n'a pas pris complètement sur lui d'assurer son propre destin ? Car c'est encore les Dieux qu'on implore pour apporter aux consciences troublées et à la Cité en désarroi l'harmonie qu'elles désirent et les Sept Sages eux-mêmes invoquent Appollon dans leur effort (2).

Enfin, nous trouverions cette conscience du Multiple au fond de toutes les préoccupations de ceux que la tradition considère déjà comme d'authentiques philosophes. Thalès est « épouvanté des dissentiments qui divisent les Ioniens quand le danger extérieur menace », il prêche « vainement à ses compatriotes l'union et le dévouement à la cause commune (3) ». Et par les philosophes, nous accédons à une prise de conscience de la contradiction non plus seulement sur le plan de la cité et des relations des hommes entre eux, mais sur le plan de la nature et des représentations des relations de l'homme avec les choses.

Longtemps, en effet, le langage des « physiologues » portera l'empreinte de la première prise de conscience du Multiple au sein de la Cité. Le monde n'est-il pas une cité plus vaste où peut régner l'ordre ? Et la conscience du désordre de l'univers sur laquelle s'élèvera le besoin d'ordre, se traduira aussi dans le domaine des représentations de la nature par les mêmes expressions d'Injustice, de Discorde, de Guerre, qui servaient à traduire le Multiple dans la cité. C'est donc encore ici cette corrélation nécessaire du Mul-

(1) Voir le témoignage de Platon, *Protagoras*, 343 a, b.

(2) Robin, *La Pensée grecque*, p. 28.

(3) Rivaud, *Les grands courants de la Pensée antique*, p. 22.

multiple disjonctif et de la Loi unifiante qui se manifeste au sein des consciences.

C'est en termes d'injustice et de loi qu'Anaximandre traduit sa conception cosmogonique à partir du principe indéfini. Selon le mot de Théophraste, rappelé par Simplicius (*in Phys.*, 6 a) il use d'expressions poétiques ; mais ces expressions poétiques traduisent la dislocation de conscience : « c'est de là que proviennent les êtres, c'est en cela aussi qu'ils se dissipent suivant une loi nécessaire (comme il est prescrit), car, comme il le dit en son langage poétique, ils sont châtiés et expient, au temps préfix, leur réciproque injustice (1) ». Et nous avons beau trouver chez Anaximandre une Justice des choses qui est, dans l'ordre de la nature, le même appel à la rationalisation du Destin que nous avons constaté dans l'ordre de la cité, son principe indéfini est encore conçu à la façon d'une puissance souveraine qui, comme le rapporte Aristote (*Phys.* III, 4) « embrasse et gouverne » tout. C'est parce qu'il y a la Guerre, c'est-à-dire le Multiple, dira à son tour Héraclite, qu'il faut de toute nécessité que la Loi règne sur toutes choses. Et lorsque Empédocle fera gouverner le monde par l'Amitié et par la Haine, son langage rappellera encore les racines profondes du déchirement de conscience d'où sort l'activité philosophique.

Ainsi, à travers les préoccupations concernant l'ordre moral aussi bien que l'ordre naturel qui vont remplir la période présocratique, la note dominante est bien l'appel à un principe capable d'exercer dans chacun de ces deux ordres, une action d'harmonisation et d'unification, et c'est ce que traduisent, sous une forme encore mythique, les représentations de ce principe comme étant un principe de justice (*δική*) (2). Par là s'exprime cette conscience, confuse encore mais déjà cependant assez forte, de cette

(1) Cité par Rey, *La Jeunesse de la Science grecque*, p. 83.

(2) Voir Rey, *La Jeunesse de la Science grecque*, p. 85.

multiplicité que chacun portait en soi comme suite à cette intériorisation de la guerre et à cet entrecroisement des cercles sociaux que nous avons précédemment étudiés. C'est donc bien le problème de l'Un et du Multiple qui va dominer alors toute la pensée grecque, non pas au sens purement logique comme l'on serait tenté de l'entendre en pensant aux Éléates seuls, mais dans un sens plus large à la fois et plus profond : il s'agit de savoir si la conscience humaine, capable de s'ouvrir par la compréhension sympathique d'autrui à une multiplicité simultanée de points de vue sur les choses, va être capable de maintenir en même temps sa cohérence intérieure dans ses affirmations, dans ses représentations, dans ses actions, c'est-à-dire dans ce qu'elle appelle les vérités, les réalités et les valeurs.

Devant l'urgence du problème, certaines de ces consciences vont verser dans un pessimisme qui se manifeste alors chez les poètes comme Simonide de Céos, Simonide d'Amorgos, Mimnerme, Théognis. Dans le sentiment pénible et douloureux du vide créé autour d'eux et en eux par la rapide évolution des valeurs qui se heurtent et se contredisent, et qui s'excluent par cela même, ils expriment tous le même pessimisme du devenir, la même inutilité de l'existence, le même désespoir dans la condition de l'humanité qui semble livrée aux mains d'un destin aveugle qui conduit toute chose à sa perte sans égard pour les valeurs qui avaient fourni jusque-là les plus profondes raisons de vivre (1). Et ce pessimisme serait en effet l'unique et dernier refuge si, devant la mort des mythes traditionnels, la conscience s'était trouvée à bout de ressources.

II

Mais la pensée qui vient de perdre la stabilité et la cohérence des représentations mythiques va pouvoir répon-

(1) Voir les textes traduits dans Schuhl, *Essai sur la formation de la Pensée grecque*, p. 160-161.

dre à la menace de dislocation que provoque en elle le Multiple, par l'élaboration de nouvelles synthèses travaillant sur des éléments de représentation poussés à un degré supérieur d'abstraction.

Une psychologie d'un sensualisme désuet conçoit la représentation comme élaborée à partir de données sensorielles, irréductibles, fixes et immuables dont la diversité des synthèses fournirait la variété des images. Cette manière de voir ne saurait résister aujourd'hui aux faits si nombreux apportés par la psychologie primitive, pathologique et infantile. On ne passe pas de la sensation au concept par quelque combinaison de sensations élémentaires ; c'est en réalité par un long et pénible travail de la conscience que se dégage la mentalité du type conceptuel.

Ce qui caractérise cette mentalité, c'est d'une part l'appréhension qualitative des objets d'expérience dans la représentation et la synthèse de ces qualités dans la notion de « chose ». Or, cette mentalité conceptuelle qui travaille sur des qualités abstraites et sur des synthèses de ces qualités, ne se forme jamais directement ; elle est toujours au contraire le résultat d'une transformation que subit un type de mentalité nécessairement antérieur qui est celui de l'animisme et dans lequel les éléments de la représentation sont des intentions groupées par le jugement dans des synthèses qui sont les « esprits » au sens animiste du mot.

Le passage de la mentalité animiste à la mentalité conceptuelle s'effectue précisément lorsque la multiplicité des divers systèmes mythiques qui se heurtent à l'occasion de l'entrecroisement des cercles sociaux, oblige la pensée à prendre un recul par rapport au concret pour élargir le cadre de ses synthèses et pour répondre ainsi à cette multiplicité par l'unité nouvelle et plus abstraite de ses concepts. De la représentation intentionnelle à la représentation qualitative, telle est donc la démarche qu'est obligée d'opérer la conscience lorsqu'elle veut résister à l'inco-

hérente multiplicité des représentations animistes contradictoires (1).

C'était précisément le problème qui se posait aux consciences au cours de l'histoire de la Grèce lorsque, par suite de l'intense brassage humain que nous avons esquissé, les représentations du type animiste devenant contradictoires, se révélèrent impuissantes à assurer la cohérence des vérités, des réalités et des valeurs. La pensée va donc alors passer à « la notion des *qualités abstraites*. C'est là l'aspect de toute la science hellénique de la nature (2) ». Et les quelques siècles qui nous paraissent si bouillonnants dans l'ardeur de la recherche traduisent cet effort pour opposer à la multiplicité des abstraits mythiques intentionnels et affectifs, la représentation plus abstraite et plus unifiante à la fois des qualités et des choses (3).

Cette transformation dont nous venons de rappeler le principe est en réalité lente, confuse, embrouillée. Il est difficile d'en mettre les manifestations historiques dans une perspective chronologique linéaire ; elle se poursuit sur divers plans et en diverses directions ; il y a dès lors des anticipations et des survivances, des mélanges et des compromis. Cependant, il n'est pas impossible d'en dégager les aspects caractéristiques.

Tout d'abord, on assiste à ce passage du mythique au qualitatif dans les préoccupations des « physiologues » ioniens qui visent à la constitution de cosmogonies. Qu'elles soient dans le prolongement direct des représentations d'univers du type intentionnel qui se retrouvent encore dans les théogonies ; que, par suite des besoins de cohérence et de clarté, ces mythes aspirent déjà d'eux-mêmes à leur épuration dans les représentations plus abstraites et par là plus claires, c'est ce dont on ne saurait douter

(1) C'est ce que nous avons analysé de plus près dans notre travail sur la *Condition humaine*, chap. IV.

(2) Abel Rey, *La Jeunesse de la Science grecque*, p. 510.

(3) Voir Rey, *Ibidem*, p. 19 et suiv.

après les travaux de M. Rivaud (1) et de M. Rey (2) ; « les premiers systèmes ioniens s'apparentent aux mythes, à la pensée mythique qui est la matière où ils éclosent, la gangue dont ils se dépouillent. Ils s'en dépouillent pour la première fois dans l'histoire avec netteté, en cette aurore de la pensée grecque, aux premières heures du ^{vi}^e siècle (3) ».

Nous savons pour notre part que ce dépouillement des mythes résulte des contradictions qui se manifestaient entre eux du fait de leur multiplicité simultanée au sein des consciences. La foi dans leur caractère religieux qui les liait à des groupes sociaux déterminés, n'a pu résister à l'entrecroisement et au mélange de ces groupes. Or, en même temps qu'ils se laïcisent, les mythes se dépersonnalisent et, perdant par là leur caractère animiste et intentionnel, ils donnent naissance aux principes déjà plus abstraits de la physique ionienne qui, à travers ses diverses vicissitudes, représente ainsi un mouvement vers le concept qualitatif et la loi rationnelle. « Dans les récits grecs de la cosmogonie, l'histoire, l'ordre des changements composent une ascension vers la clarté, une dialectique de la lumière. Les formes sortent de la nuit chaotique. D'abord monstrueuses puis, à mesure plus équilibrées, plus logiques... L'école ionienne finit par substituer aux « implexes mythiques » qui nous semblent, à nous, absurdes ou monstrueux, des images, des formes plus précises et plus distinctes, aux contours mieux déterminés, à l'enchaînement plus sensé et déjà raisonnable. Elle est la fin de l'ascension des mythes vers la clarté (4). »

D'un autre côté, le même mouvement se poursuit sur le terrain des techniques. Tout comme pour les mythes naturalistes, la confrontation des techniques multiples par suite de l'entrecroisement des cercles sociaux, amène une sépara-

(1) *Le Problème de la Matière et du Devenir dans la Philosophie grecque.*

(2) *La Jeunesse de la Science grecque.*

(3) A. Rey, *ouvr. cit.*, p. 25.

(4) A. Rey, *ouvr. cit.*, p. 29.

tion entre ce qui pouvait rester en elles de rituel et pour ainsi dire de magique, et l'aspect purement qualitatif de l'action que l'homme exerce sur la nature. Dès lors, ces techniques vont se rapprocher de cette maîtrise de la nature, telle que cherchera encore à l'instituer Bacon : « c'est dans la technique que l'homme se sent agir et faire, qu'il modifie les formes, qu'il change les qualités des choses (1) ». L'homme lui-même se considérera comme une chose douée de qualités naturelles, qui se range dans la nature comme partie de cette nature, et la technique médicale prendra par là une grande extension.

Mais la technique ainsi réduite à elle-même, la médecine séparée de la sorcellerie, tout cela ayant perdu le caractère magique primitif va demander une explication. D'où une sorte de réflexion sur ces techniques, orientée dans le sens d'une explication pour ainsi dire positive de la réussite : « on commence à réfléchir, à la fois, sur l'action émolliente de la chaleur et sur son action dissécente, durcissante et conservatrice (galette de pain), sur son rôle favorable à la mixture. La fermentation, où l'on remarque un échauffement et un bouillonnement comparables à l'action du feu sur les liquides, lui a été toujours apparentée. Le feu n'est pas seulement favorable aux mélanges, aux infusions, aux changements d'états par synthèse. Il l'est encore aux séparations et aux distillations, aux dissociations de l'analyse. Ainsi devient-il forcément le grand agent technique de la vie quotidienne et de l'industrie primitive (2) ».

De leur côté, les formes de pensée mathématique se libèrent elles aussi : la technique du calcul et de la métrique se développe dans le sens du concept et de la représentation qualitative ; « l'intermédiaire, ici, c'est la recherche vers les analogies abstraites et générales. Le caractère qualitatif subsiste ; il subsistera dans presque toute la physique

(1) A. Rey, *ouvr. cit.*, p. 508.

(2) A. Rey, *ouvr. cit.*, p. 507.

grecque. Avant d'atteindre la relation quantitative, terme idéal de la discrimination, de la définition et de la précision des relations, il faut passer, et très longtemps, par la notion des qualités abstraites (1) ».

Ces divers mouvements de pensée qui traduisent tous à leur façon l'accès de la représentation à la forme qualitative et son acheminement vers le concept, interfèrent entre eux, dans leurs résultats et dans leurs méthodes. N'est-ce pas la réflexion sur cet outil incomparable qu'est la roue, qui en dégagera par abstraction l'idée et le modèle du mouvement du monde ? N'est-ce pas la réflexion sur le feu, comme agent technique, qui permettra la représentation du feu comme agent cosmique ? Dans leurs méthodes, les mathématiques et l'observation de la nature interfèrent elles aussi, et ce seront les pythagoriciens qui feront l'application du nombre au domaine de l'acoustique, qui en généraliseront l'emploi en l'étendant à l'astronomie et qui, par un retour à la pensée mystique, poseront le principe que les choses sont nombre.

Ainsi, c'est bien à un passage des formes animistes aux formes qualitatives de pensée qu'on pourrait assister dans le bouillonnement d'idées qui se produit en Grèce en réponse à l'incohérence des mythes multiples simultanés. C'est qu'il restait encore à la pensée beaucoup de marge dans le sens de l'abstraction. Les abstraits qualitatifs ont alors permis de lever les contradictions des mythes dans une certaine mesure. Il était contradictoire que des dieux différents, protecteurs de sociétés différentes, puissent produire des phénomènes identiques pour ces diverses sociétés ; il n'est plus contradictoire à présent qu'un même feu allume toutes choses avec mesure. Il était contradictoire que des pratiques rituelles et magiques puissent réussir entre les mains de n'importe qui, en dehors des opérations animistes qui étaient censées en assurer l'efficacité ; il n'est plus

(1) A. Rey, *ouvr. cit.*, p. 510.

contradictoire que les mêmes qualités des choses produisent les mêmes effets et que les mêmes qualités des hommes obtiennent les mêmes résultats.

Le passage de l'animisme à la qualité est donc bien en un sens une première réponse au problème du multiple ; cette réponse est obtenue par la synthèse : les qualités assurent la synthèse des intentions multiples et contradictoires, et les choses, synthèses de qualité, vont remplacer les « esprits ». C'est ce qui explique que, dans une certaine mesure, ce mouvement soit senti comme une libération. En effet, plus l'homme prend du recul par rapport au concret, plus le champ de ses possibilités augmente. Rivée à l'action, la conscience n'a pas le choix entre les possibles ; dégagée par la représentation animiste, elle prend déjà un peu plus d'aisance, mais le conformisme social la retient encore enchaînée ; la représentation des qualités, corrélative de la liberté individuelle, permet au contraire une extension considérable de ses possibilités.

Seulement, si la conscience peut ainsi répondre au Multiple par l'abstraction et la synthèse, le peut-elle jusqu'au bout ? Certes, tant qu'elle se borne à vivre de sa vie quotidienne dans les satisfactions de ses divers désirs, la représentation qualitative est pour elle un précieux instrument. Mais cette conscience porte en elle d'autres besoins ; non seulement elle veut sa cohérence, mais elle veut aussi son adhérence au concret. Or, dans la voie où elle s'est engagée, ne trahit-elle pas sans cesse l'un de ces deux besoins quand elle satisfait l'autre ? Cohérence totale, n'est-ce pas abstraction totale ? Et la conscience exigeante d'unité absolue ne va-t-elle pas se perdre dans l'abstraction absolue ? Ou bien, pour retrouver son adhérence au concret, ne va-t-elle pas se trouver obligée à renoncer à cet instrument d'unification qu'est la pensée abstractive, et retomber par là dans les plus ténébreuses obscurités de l'irrationnel ?

Le problème de l'Un et du Multiple semble donc posé en des termes tels que, si la conscience veut maintenir à la fois

son exigence de cohérence et son exigence d'adhérence au concret, deux voies seulement s'ouvrent à elle dans lesquelles elle ne pourra satisfaire l'une de ces exigences qu'en sacrifiant l'autre. La rationalité de la pensée abstraite assurera bien sa cohérence mais lui fera perdre tout contact avec le concret ; elle réagira alors par la pensée mystique qui lui rendra bien sa chaleur vitale mais qui la plongera dans l'incohérent et l'irrationnel. A l'époque milésienne, la pensée semble encore indécise : grisée par ses propres acquisitions dans l'ordre de la pensée qualitative, elle est toute à la joie de ses inventions. Et cependant, les deux courants de la Raison et de la Mystique sont impatients de prendre leur départ, chacun dans sa propre direction. Nous allons les voir se développer dans leur divergence irréductible.

III

Au moment où se dessine de façon de plus en plus précise le mouvement qui conduit, comme nous venons de le voir, vers des représentations plus abstraites, se développe en Grèce un courant mystique qui va prendre une force et une ampleur considérables. Il semble que certaines consciences, inquiètes de la perspective qu'offrait la science positive dans ses succès mêmes et dans ses promesses de représentation logique mais abstraite, aient senti qu'elles allaient se trouver entraînées par la pensée conceptuelle de plus en plus loin du concret. D'autre part, la dépersonnalisation des mythes, la perte de chaleur affective qui en résultait, le fléchissement de toutes les formes de spontanéité, tout cela crée déjà une sorte de vide dans la représentation, que n'arrivent pas à combler les promesses d'harmonie logique que contient la raison naissante. De là, cette poussée mystique qui va reprendre certains vieux thèmes et faire cristalliser sur eux tous les éléments affectifs, dynamiques et émotifs, expulsés par la raison du monde des choses. Cette poussée mystique déferle en vagues serrées et pro-

fondes comme une contre-offensive du mythe sur l'abstrait.

Ce sont, d'abord les mystères d'Éleusis et les fêtes de Déméter sur lesquels les renseignements que nous possédons sont assez pauvres, mais où l'on voit se dessiner cependant les préoccupations que la pensée mystique avait pour fonction de combler. Ces mystères prennent leur départ dans les fêtes agraires qui célébraient les puissances végétaives de la terre et, greffées sur elles, les préoccupations humaines de production. Mais ces mystères par leur forme même entraînaient les consciences dans la direction d'une expérience qui se révélait d'un tout autre ordre que celle à laquelle on commençait à s'habituer dans la représentation du monde. C'est tout d'abord un rituel préparatoire d'initiation et de purification qui fait paraître plus désirable, parce que plus lointain et plus caché, le but poursuivi. Les initiés ne pénétraient dans le temple de Déméter qu'après des alternatives de méditation individuelle et d'exaltation collective qui les préparaient au mystère proprement dit. Puis, tout se passait dans le secret mystérieux du temple, et la coupure qui s'établissait alors avec les profanes permettait, dans la chaleur d'une société close retrouvée, la consommation de l'expérience mystique, de cette espèce d'union intime avec la divinité qui est une sorte de mariage mystique. Par là, cette expérience apporte satisfaction aux importantes préoccupations humaines qui viennent s'imprégner par un choc en retour d'une profonde religiosité. Le mariage humain, la mort, la vie sur les produits de la terre, la naissance qui trouve dans les images de la nature sa propre représentation, tout cela se leste dès lors de l'affectivité perdue (1).

Plus violente, plus étendue, plus générale est la vague mystique qui déferla sur la Grèce sous la forme du culte de Dionysos ; mystique de foule, elle se répandit avec rapidité et puissance. Il ne s'agit plus ici d'une calme union à la

(1) Voir Schuhl, *La Formation de la Pensée grecque*, p. 198 et suiv.

divinité ; il s'agit de laisser se manifester la frénésie délirante de puissances vitales refoulées par la pensée logique : « Rien ici ne manque de tout ce qui pouvait produire la surexcitation des esprits : l'action du vin que Platon encore considère comme une sorte de philtre, exerçant une action presque magique sur les corps et sur l'âme. — l'efficace du rite de communion sacramentelle — enfin l'exaltation collective, frénésie qui se traduit et s'entretient par des danses dont peuvent seules donner une idée celles des indigènes de l'Australie au cours de certaines cérémonies, tous ces éléments concourent à mettre hors de lui-même le fidèle possédé, à lui donner le sentiment de la présence en lui du dieu...

« A la contagion de cet enthousiasme, rien ne résiste : tous ceux qui veulent tenir tête à la fureur dionysiaque en deviennent les victimes ; c'est ce que traduit la légende des filles de Minyas, qui, saisies à leur tour par le délire après avoir essayé de se tenir à l'écart, déchirent leurs enfants mêmes et vont se joindre aux Ménades ; et les légendes analogues des Minyades, des Proétides et de Penthée, le roi de Thèbes qui voulut s'opposer aux orgies et qui fut tué par les Bacchantes auxquelles s'était jointe sa propre mère Agra (1). » Et tandis que le mystère d'Éleusis semblait apporter satisfaction à l'aspect réceptif de l'affectivité, le culte de Dionysos semble apporter satisfaction à son aspect impulsif et dynamique.

Le courant orphico-pythagoricien représente un mysticisme plus équilibré et plus complet. Ici aussi nos connaissances sont très restreintes. Les poèmes orphiques se rattachent probablement à la mythologie traditionnelle et présentent de nombreux points communs avec la *Théogonie* d'Hésiode. L'aspect dynamique de l'affectivité s'y traduit par l'importance que prend la figure d'Éros ; « ce dieu redoutable et puissant, qui n'a rien d'anacréontique, rien

(1) Schuhl, *ouvr. cit.*, p. 219-222.

non plus de l'afféterie que les modernes tendent à lui prêter ; qu'ont chanté non seulement Théognis, Sophocle et Euripide, mais Parménide, Empédocle et Platon ; puissance cosmique qui s'insinue au cœur de l'homme et par laquelle il participe à l'élan qui emporte toute vie et l'Univers tout entier (1) ». Par lui, l'individu ne se sent plus isolé, il ne connaît plus ce sentiment déprimant de posséder une puissance dont il ne sait que faire et qui est comme la rançon de l'individualisme qui ne se veut pas encore anarchiste. D'un autre côté, la personnification et la réalisation théologiques de la *Diké* viennent apaiser son besoin de justice entre les hommes et d'équilibre dans l'univers ; c'est elle qui avec la Loi et la Nécessité seconde Zeus dans la surveillance des affaires humaines et dans le gouvernement du monde.

Mais c'est peut-être du côté des préoccupations eschatologiques que l'orphisme nous montre sous l'aspect le plus important l'une des fonctions essentielles de la pensée mystique. En effet, plus l'individu se libère par la pensée logique de la communion au groupe social et du contact avec le concret que maintenaient les représentations animistes collectives, plus il se sent isolé dans une sorte d'infirmité suivant l'ordre des choses ; plus l'individu se connaît comme tel dans le temps, plus devient angoissant le caractère éphémère de sa courte existence, et nous avons vu les poètes prendre conscience de cette angoisse dans les poèmes qui exhalaient le pessimisme de sentir fuir une existence dont chaque jour est un pas vers la mort. De là l'exigence sur le plan de la pensée mystique des espoirs eschatologiques dans ces âmes désesparées ; « pour les satisfaire il se développa dans les cercles orphiques d'Italie toutes sortes de doctrines destinées à apporter un apaisement à l'inquiétude humaine (2) ». Et les consciences trouvent dans

(1) Schuhl, *ouvr. cit.*, p. 235.

(2) Voir Schuhl, *ouvr. cit.*, p. 237.

l'espoir des séjours éternels où la vertu reçoit sa récompense et, par repoussoir, dans la crainte des châtements, la perspective de l'immortalité.

Est-ce à dire que le pessimisme se trouvait par là déraciné de l'âme ? — Pas tout à fait encore car les représentations orphiques n'étant que la projection à l'immortalité de la condition humaine, conservaient encore l'idée d'un cycle de renaissances indéfinies comme celles que l'on constate dans l'ordre de la nature. Or, si la vie est le mal, l'homme a beau renaître indéfiniment, il est engagé sans fin dans le cercle du malheur. Pour lever cette obsession de l'expérience indéfinie d'une vie qui se retourne constamment contre elle-même, l'orphisme va alors édifier toute une discipline de la libération par rapport à cette vie. Des pratiques purificatrices vont tendre à détourner l'âme de tout ce qui, de près ou de loin, concerne la vie dans ses formes charnelles. Par un long itinéraire l'âme se purge ainsi du malheur de la vie, elle s'envole hors du cycle des douleurs humaines pour gagner finalement le séjour des bienheureux. Et l'orphisme répond ainsi au besoin qu'avait fait naître la contradiction fondamentale de l'individu : le sentiment de sa liberté et le néant de son existence ; car, par la purification, cet individu va pouvoir se donner l'illusion de se sauver en niant et en refusant la vie ici-bas par un acte libre afin de gagner par ailleurs une vie pure et éternelle.

Le pythagorisme était probablement en rapports très étroits avec l'orphisme. On ne peut être que très prudent sur le personnage légendaire de Pythagore, mais il semble que le courant pythagoricien ait été lui aussi une de ces vagues mystiques qui apportent à l'homme un mode de vie où les préoccupations de purification et de vie future tiennent le premier plan. Cependant les choses ici se compliquent : la mémoire et l'oubli qui sont liés dans les consciences à la notion du malheur de l'individu en devenir, y prennent une importance considérable. Il y a comme une révolte de la

conscience contre le temps et le devenir dans la doctrine pythagoricienne de la réminiscence. Toute une symbolique se développe avec ses préceptes et ses interdictions qui s'expriment dans des formules dont l'interprétation a toujours mis à l'épreuve la sagacité des critiques (1).

Mais par ailleurs, il semble incontestable que le pythagorisme a contenu très tôt les préoccupations où la raison trouvait son exercice. Soit que, par la musique conçue comme instrument de réminiscence, des spéculations mathématiques sur l'harmonie acoustique aient pris naissance, soit que la spéculation rationnelle sur les propriétés des nombres ait paru le meilleur moyen de purification pour se dégager de « la roue des naissances », le nombre tient une place importante chez les pythagoriciens ; et la scission au sein de la secte entre « les mathématiques » et « les acousmatiques » consommera le divorce entre les éléments mystiques et les éléments rationnels.

Mais avant d'en arriver là, le pythagorisme est bien lui aussi une forme de pensée mystique qui essaie même d'intégrer à cette pensée les acquisitions de la raison dans le domaine des mathématiques et de la physique. De là cette « polymathie » contre laquelle protestera Héraclite : « la physique est devenue la servante de l'eschatologie ; la nature n'est plus un objet d'études pour elle-même, mais par rapport à la destinée des âmes individuelles. La vie des hommes, telle qu'elle se déroule dans la cité, n'est plus qu'un tronçon fragmentaire que prolonge, dans les deux sens, une existence supra-terrestre dont elle n'est qu'un épisode et à laquelle elle doit être subordonnée. Aussi ne faut-il s'étonner ni de voir projeter l'ordre social dans l'Univers, désormais désigné par le mot κόσμος, qui devient la résidence des âmes, ni de voir refondre et corriger l'ordre social pour l'adapter à des exigences transcendantes : ainsi s'explique l'aspect politique de la société pythagoricienne

(1) Voir Schuhl, *ouvr. cit.*, p. 255.

qui sut dominer Crotone et plusieurs autres villes de l'Italie méridionale et de la Sicile (1) ».

Ainsi se manifestent ces retours offensifs de la pensée animiste contre les nouvelles conditions de représentation que la pensée qualitative naissante imposait aux consciences. Le départ vers la qualité abstraite qui s'effectue d'une part oblige l'individu à une espèce d'hostilité intérieure par laquelle la représentation conceptuelle tend à négliger dans l'homme et dans le monde tout ce qui ne se laisse pas enclore et stabiliser dans le concept. Or, ce qui échappe ainsi au concept, c'est la vie, c'est l'affectif, c'est le dynamique. Pour retrouver cela à tout prix, la pensée mystique se développe soit dans le sens de l'émotivité que nous avons rencontrée dans les mystères d'Éleusis, soit dans le sens de la frénésie dionysiaque, soit enfin dans les représentations plus riches de la pensée orphico-pythagoricienne où la vie charnelle est définitivement condamnée comme fin, répudiée en elle-même comme étant source de malheurs, au profit de l'espoir d'une vie future dans laquelle se trouvent sublimés les besoins inassouvis d'ici-bas et par laquelle la joie d'une éternité bienheureuse vient chasser le pessimisme de l'individu maintenant conscient de sa fragile existence éphémère.

IV

La pensée mystique dont nous venons d'esquisser les grandes formes, est avant tout à base d'affectivité ; elle se constitue et se maintient sous le signe des catégories affectives de l'émotion, de la frénésie, du regret et de l'espoir, comme réponse au dessèchement et à l'immobilité, à la vanité de l'individualité qu'apportait avec elle la raison naissante. Mais par un singulier paradoxe, on voit se constituer et se développer dans le même temps une

(1) Schuhl, *ouvr. cit.*, p. 267.

véritable mystique de cette Raison qui va engager la pensée dans l'ontologie et la dialectique avec une sorte d'enthousiasme qui pourrait surprendre à première vue. Mais n'oublions pas que la Raison n'est alors qu'à sa toute première jeunesse ; elle est une promesse d'abord confusément entrevue à travers les méthodes des physiciens, des mathématiciens, des poètes eux-mêmes ; et cette promesse est une promesse d'unité. Il ne faut donc pas s'étonner que cette Raison ait pu draîner sur elle et faire cristalliser sur l'espoir d'unité qu'elle apportait, tout l'enthousiasme des consciences en lutte avec le multiple et qui pouvaient croire avoir en mains l'instrument d'unité capable de maîtriser cette multiplicité. C'est pourquoi les fervents de la Raison vont être tout d'abord des poètes chez lesquels l'inspiration sera alimentée par la vision réconfortante de la toute-puissance du Logos. C'est ce qui explique leur enthousiasme orienté en sens inverse de l'enthousiasme mystique proprement dit. Tandis que dans les mysticismes l'affectivité méfiante cherchait satisfaction par elle-même, ici l'affectivité confiante trouve à s'employer en mettant toute sa chaleur à célébrer les promesses d'unité logique. Avec eux, en effet, le problème de l'Un et du Multiple va se dégager dans une sorte de pureté spéculative et s'exprimer en termes de Raison.

Au témoignage de Platon (1), c'est Xénophane qu'il faut placer à l'origine de ce courant de pensée qui conduit à l'éléatisme. Son genre de vie et sa pensée sont d'accord tout d'abord dans une protestation contre tout conformisme envers une impossible tradition dont les incohérences révèlent la fragilité. Poète errant, type du sage solitaire, il va de ville en ville, promenant son inquiétude à travers la Grèce et exerçant partout une entière liberté de pensée « devant qui ne trouvent grâce ni les théologiens, ni les physiciens, ni non plus les mystiques (2) ». Mais

(1) *Sophiste*, 242 d.

(2) Schuhl, *Formation de la Pensée grecque*, p. 274.

cette critique, il ne la conduit pas en sceptique désabusé ; c'est, au contraire, au nom d'une foi qu'il veut chasser les vieilles idoles, et cette foi est une foi dans l'unité. C'est, en effet, l'unité d'une ontologique transcendence divine qu'il oppose à l'incohérente multiplicité des dieux traditionnels. Certes, ce serait peut-être beaucoup exiger de lui que de lui demander une position précise dans son monothéisme : il est difficile de préciser s'il s'agit d'un déisme ou d'un panthéisme ; mais il est certain qu'avec lui, la pensée se tend vers un Être complètement dépersonnalisé, qui n'a plus rien de commun avec les représentations qui peuvent nous être données dans l'expérience sensible, « un dieu unique, le plus grand parmi les dieux et les hommes, qui ne ressemble aux hommes ni par la stature, ni par la pensée (1) ». Et nous comprenons qu'Aristote ait pu dire de lui que « dirigeant ses regards sur l'Univers tout entier, il déclare que c'est l'Un qui est Dieu (2) ».

Il ne saurait être question d'aborder ici le problème des rapports entre Héraclite, Xénophane et Parménide ; mais il ne saurait faire de doute qu'Héraclite se situe bien sinon par une filiation, du moins par une analogie de pensée, dans le grand courant des philosophies du Logos. Xénophane avait opposé l'Un au Multiple ; Héraclite va les poser dans une synthèse où ils apparaîtront comme corrélatifs, ou mieux dans une totalité dans laquelle ne se pose plus le problème de leurs rapports. Héraclite proclame constamment cette unité de la sagesse. A la fois objective et subjective, cette sagesse conduit le monde et les hommes. Dans le monde, c'est elle qui veut et qui ne veut pas qu'on l'appelle du nom de Zeus (fr. 32) ; elle sort du Tout et le Tout sort d'elle (fr. 10). Le monde est et sera toujours le même ; la mer, la terre et l'air s'échangent à chaque instant et se retrouvent cependant toujours dans la même

(1) Fr. 11 B 23. Traduit et cité par Schuhl, p. 275.

(2) *Métaphysique*, A 5, 11 à 30.

mesure. Le fleuve où nous entrons est le même et pas le même, et nous aussi nous sommes et nous ne sommes pas. La route qui monte et la route qui descend sont une seule et même route (fr. 60). Et dans tout le spectacle du monde se manifeste l'identité des contraires.

Dans l'homme, la sagesse consiste à connaître la sagesse du Tout ; le sage, solitaire, a seul raison contre la foule qui ne voit pas ce qu'il faut voir et qui n'entend pas ce qu'il faut entendre. Les hommes n'expriment presque toujours qu'un aspect des choses, et cet aspect diffère avec chacun ; ils ne voient pas qu'il y a un lieu commun où ils sont tous unis dans une pensée commune, et ce qui est commun, c'est le Logos. C'est lui qu'il faut écouter, c'est lui qu'il faut percevoir dans l'unité qu'il maintient dans le monde, et non la vaine et stérile multiplicité des polymathies.

Ainsi se poursuit cette espèce d'élan de la pensée par qualités dans la recherche de l'unité. D'une façon encore toute empirique, les premiers physiciens d'Ionie avaient supposé que l'Un se désagrègeait et se réagrégeait ; Xénophane l'avait posé en opposition avec le Multiple dans une divine transcendance ; Héraclite vient proclamer que l'Être est à la fois un et plusieurs, qu'il est guerre et justice, que la guerre est aussi bien unissante et que la justice est querelle, et que c'est le Logos qui assure l'unité vivante de cette multiplicité ; mais c'est avec Parménide que l'unité de l'Être va se poser sans compromission dans sa suffisance parce que elle seule est, tandis que le Multiple n'est pas (1).

C'est par un véritable « coup de hache (2) », que Parménide délivre l'exigence d'unité et de totalité de tout ce qui la tenait encore en contact avec le monde empirique. Alors, comme un ballon captif dont on aurait tout à coup

(1) Voir Diès, *Le Problème de l'Un et du Multiple avant Platon*, in *Revue d'Histoire de la Philosophie*, janvier-mars 1927, p. 15.

(2) Schuhl, *Formation de la Pensée grecque*, p. 284.

rompu les amarres, cette exigence d'ontologie va s'élancer d'un seul bond au plus haut sommet de l'abstrait. C'est ce qui explique la forme inspirée, grandiose et fantastique à la fois, dans laquelle se traduit cette aventure jamais encore tentée, de la pensée ivre d'unité et d'Être, et qui croit trouver enfin satisfaction dans la contemplation du suprême concept. « Monté sur un char, le poète est conduit par les Filles du Soleil jusqu'à l'endroit où se divisent les routes de la Nuit et du Jour, et où s'ouvre la porte qui donne accès auprès de la Déesse, par laquelle est guidé à travers toutes choses l'homme qui possède la science. Cette porte est gardée par la Justice (Diké). Elle consent à laisser passer le poète ; le voici auprès de la Déesse : « Il faut, lui dit-elle, que tu apprennes à tout « connaître, et le cœur sans sursaut de la Vérité bien arrondie, « et les Opinions des mortels. En celles-ci ne réside pas une « croyance vraie, il faut tout de même que tu les connaisses « aussi, afin de savoir, par une enquête qui s'étend sur tout « et dans tout, quel jugement on doit porter sur la réalité « des objets de ces opinions. » Qu'il se détourne pourtant de cette voie de la recherche, où la contrainte de la coutume aux multiples expériences le soumet à toutes les illusions de ses sens ! C'est au contraire l'autre route qu'il doit tenir, quand il aura reçu de la Déesse la preuve abondante en dispute, qui ne se connaît que par la pensée (1). » Par là se consomme tout d'abord la rupture avec le domaine empirique qui deviendra objet de simple opinion.

La rupture ainsi consommée, la Raison peut enfin s'enivrer de la contemplation du concept dans lequel elle trouve son image, dans le jugement où, l'attribution logique et l'existence ontologique coïncidant exactement, plus rien ne peut venir troubler l'unité de l'Être. Il faut bien comprendre, en effet, que cette Raison naturellement réaliste accorde une confiance entière à la réalité de son

(1) Robin, *La Pensée grecque*, p. 102-103.

objet : « Penser et penser l'être c'est la même chose (fr. 8) », et rien n'aurait plus surpris Parménide que les affirmations de certains philosophes d'aujourd'hui, comme Heidegger, qui posent que l'existence du sujet est une sorte d'expérience du néant. C'est que la Raison apporte d'abord avec elle un vertige d'affirmation ontologique dont elle ne pourra se débarrasser que par la conscience des impasses où ce vertige la conduit.

C'est ce vertige qui entraîne Parménide. « En dehors de l'Être, il n'est rien ; en dehors de lui on ne peut rien penser, car tout ce qui n'est pas l'être n'est pas, et on ne peut penser que ce qui est. Il ne devient ni n'est devenu. Que deviendrait-il, en effet, d'autre que soi ? D'où viendrait-il ? D'où tirerait-il son accroissement ? Qu'il soit venu du non-être, il n'est pas possible de le penser, ni permis de le dire ; et d'ailleurs, partant de rien, quelle nécessité pouvait le faire naître plus tôt ou plus tard ? Aussi Dikè tient-elle dans ses fers, sans les lâcher ni les détendre, le devenir et le périr ; « l'option se ramène à « ceci : il est ou il n'est pas. Mais de toute nécessité, le « choix est fait ; il faut abandonner la voie qu'on ne peut « ni penser ni nommer, car elle n'est point la route de vérité ; « c'est l'autre qu'il faut suivre, elle est la vraie (fr. 8, vers « 15-18) ». L'être est, et l'on ne peut dire de lui qu'il était, ni qu'il sera ; du temporel, on passe ainsi à l'intemporel, considéré comme un éternel présent. C'est dans le moment présent qu'est rassemblé tout son être, que la Moïra, de ses liens puissants, maintient immobile dans sa totalité, son unité, sa continuité, pareille à la masse d'une sphère bien arrondie, dont tous les rayons sont égaux (1). »

Parménide eut des élèves et des disciples : Zénon d'Élée et Mélissus de Samos. Du second, nous dirons peu de choses, sinon que son caractère ionien nous paraît l'avoir conduit à poser la doctrine éléate dans une sorte

(1) Schuhl, *Formation de la Pensée grecque*, p. 291.

de référence antithétique aux préoccupations naturalistes de ses anciens compatriotes : il semble qu'il y ait chez lui, à la lumière de l'affirmation parménidienne, « une intention de prouver aux physiciens pluralistes que leur axiome : rien ne naît de rien ni ne revient à rien, se retourne contre eux (1) ». Mais nous devons nous arrêter un instant sur Zénon, car, dans son zèle de défenseur de Parménide, il a mis au point une méthode de discours qui tient une place très importante dans la pensée grecque ultérieure : la dialectique.

L'examen du but que poursuit Zénon permet de comprendre en quoi consiste cette méthode dialectique qui fait de son inventeur, aux yeux de Platon, le Palamède d'Élée (2). De ce but, nous avons un exposé que Platon place dans la bouche de Zénon lui-même dans le *Parménide* : « Ce que veut, en vérité, mon livre c'est défendre à sa manière la thèse de Parménide contre ceux qui s'essaient à la bafouer et, de l'unité par elle affirmée prétendent tirer force conséquences où la thèse se ridiculise et se contredit. A la réplique donc il vient contre ceux qui affirment le multiple, et rend les coups avec usure, et entend montrer qu'encore plus ridicule que celle de l'Un apparaîtrait leur hypothèse du multiple, à qui serait capable d'en parcourir les conséquences (128 c. d.). » Il s'agit donc de maintenir dans sa pureté l'affirmation parménidienne contre tous ceux qui, sous l'une ou l'autre des formes de pensée empirique, affirment sans bien le voir l'existence du non-être en attribuant à l'Être ce que Parménide avait précisément posé comme contradictoire avec son essence : la pluralité, la discontinuité, le mouvement. Et il ne s'agit pas seulement de défendre l'éléatisme, mais aussi de « rendre les coups avec usure », c'est-à-dire de couvrir de confusion ceux qui, sous prétexte de sauver

(1) Robin, *La Pensée grecque*, p. 116.

(2) *Phèdre*, 261 d.

l'expérience pensent l'impensable. Or, comment Zénon s'y prend-il ?

Il prend d'abord comme donnée l'hypothèse à combattre : par exemple, l'existence réelle de la pluralité. Il envisage ensuite les deux réponses possibles que pourrait faire un interlocuteur éventuel sur l'interprétation de l'hypothèse considérée. Par exemple, la pluralité qui constitue une grandeur est ou bien une somme finie d'unités distinctes véritables, c'est-à-dire indivisibles, ou bien une multiplicité indéfinie dont les parties en nombre non assignable ne sont pas séparables réellement. Cette alternative admise par l'interlocuteur possible, partisan de la thèse de la pluralité, Zénon va montrer que, dans un cas comme dans l'autre, les conséquences déduites de l'affirmation initiale aboutissent à une impasse où elles contredisent l'hypothèse qui avait servi de point de départ. Si la pluralité qui constitue une grandeur est faite d'unités indivisibles, on ne conçoit pas comment ces unités, néants de grandeur puisque indivisibles, peuvent constituer un tout qui ait quelque grandeur ; si, au contraire, il y a un nombre infini de parties ayant une grandeur réelle, ces parties doivent former une grandeur infinie, ce qui est encore en contradiction avec la thèse posée. Ainsi, les deux voies sont coupées qui partaient comme affirmations possibles et opposées de la thèse initiale, et Zénon a atteint son but qui est de montrer que la pluralité est impensable ; or l'impensable, c'est le non-être ; donc la pluralité n'est pas. L'on peut ainsi montrer qu'il en est de même de la discontinuité et de la mobilité. Et l'affirmation parménidienne que seul, l'Être, un, continu, immobile, existe, se trouve sauvegardée dans la pureté ontologique.

Le principe interne sur lequel s'organise cette dialectique et qui constitue à la fois le ressort de la méthode et le critère de la vérité, est le principe de contradiction tel que Parménide l'avait posé comme critère ontologique.

Mais, bien que Zénon reste encore préoccupé d'ontologie, la discussion l'attire de l'ontologique au logique, de l'être au discours ; c'est l'innommable qui prend la première place au lieu de l'impensable. Chez lui se traduit nettement cette assimilation de l'Être et du Verbe qui fait le fond de la logique de l'attribution. Et nous sentons combien il sera facile à cette méthode de glisser à la rhétorique sophistique lorsque la pensée ayant abdiqué ses exigences deviendra uniquement disputeuse. Il faudra alors que Socrate vienne en faire un nouvel usage qui ne sera ni celui de l'ontologie, ni celui de la sophistique.

V

Le rationalisme ontologique et abstrait des Éléates a poussé jusqu'au bout les exigences d'une Raison avide d'unité et travaillant avec le jugement d'attribution et le jugement d'existence sur la notion de qualité qui est la matière de la connaissance conceptuelle. La position parménidienne paraît dès lors le sommet où doit s'installer la pensée si elle veut échapper au Multiple : l'affirmation de l'Être, un, immobile, total, constitue une sorte d'axiome éternel dans la contemplation duquel la Raison est satisfaite de trouver sa propre image. Mais cette position n'est-elle pas acquise au prix d'une rupture avec le réel, insupportable à la conscience ? Et la raison, qui entraîne ainsi, dans son ivresse logique, la pensée vers le pôle le plus abstrait de la représentation, n'est-elle pas une espèce de contradiction d'elle-même et une sorte de folie ? « Les Éléates, dit en substance Aristote, avaient, au mépris des faits, et au risque de toucher à la démence, proclamé l'unité et l'immobilité absolues de l'Être (1). » Cette Raison qui oublie ainsi d'être raisonnable, n'a-t-elle pas érigé abusi-

(1) *Génér. et corr.*, I, 8, 325 a. Résumé par Robin, *La Pensée grecque*, p. 136.

vement son exigence en réalité ? Parce qu'il a été, en un sens, un véritable mysticisme de la Raison, le rationalisme ontologique de l'abstrait a conduit la pensée à une impasse ; parce qu'il a été une option qui a biffé par décret la multiplicité de l'expérience, il a conduit la conscience à une sorte de mutilation. C'est ce qui explique la nécessité des éclectismes qui se produisent en filiation, mais aussi en réaction et comme des espèces d'hérésies, autour du dogme de l'unité et de l'immobilité de l'Être.

C'est tout d'abord Empédocle, condisciple de Zénon à l'école de Parménide. Mais le différend qui les sépare l'un de l'autre montre bien que, aux yeux de l'orthodoxe Zénon, Empédocle faisait figure d'hérétique. Comme on l'a dit, nous voyons ici « le premier des dialecticiens » polémiquer contre « le premiers des rhéteurs (1) ». Parménide avait bien senti qu'après avoir posé dans sa suffisance l'Être de la vérité abstraite, tout retour lui était interdit vers la nature irrationnelle, pour ainsi dire par définition ; il s'était borné à une physique du vraisemblable qui ne pouvait prétendre à quelque vérité puisque tout mouvement pour rejoindre le réel empirique prenait figure de régression vers l'irrationnel. Cette régression, l'éclectisme d'Empédocle n'hésite pas à l'accomplir ; c'est pourquoi il attire doublement l'attention, à la fois par sa doctrine et par sa personnalité : l'une rassemble presque tous les thèmes qu'a développés la pensée antérieure, en se bornant souvent, il est vrai, à juxtaposer les éléments... ; l'autre réalise ce paradoxe de paraître plus « primitive », au moment où se définit la pensée rationnelle, que la figure même d'Esculape... Dans sa pensée, on retrouve à côté l'une de l'autre tendance positive et préoccupation mystique, en même temps qu'un effort pour résoudre le problème de l'Un et du Multiple (2).

(1) Krantz, *Empedokles und die Atomistik*, Hermès, XLVII, I, 1912, p. 18 et suiv.

(2) Schuhl, *Formation de la Pensée grecque*, p. 297.

De la pensée positive il reprend le thème d'une physique mécaniste et la notion d'*éléments* ; il prolonge cette physique d'une biologie faite d'un transformisme assez naïf. Mais cela s'appuie sur des souvenirs éléates. C'est au sein du Sphérus que se produisent la Discorde et l'Amitié qui séparent et qui unissent toutes choses, un peu comme l'avait dit Héraclite. Mais c'est finalement dans une atmosphère qui rappelle celle des purifications orphiques que tout cela s'achève ; et lui-même est persuadé qu'il a réalisé sur terre cette apothéose du juste que les orphiques promettaient après la mort. « Amis, dit-il, je suis venu près de vous comme un dieu immortel, honoré parmi tous comme il convient à ma nature, le front ceint de bandellettes et de couronnes fleuries. Quand je m'avance dans les villes florissantes avec ce cortège d'hommes et de femmes, on me vénère ; des milliers de gens s'empressent à me suivre : ils m'interrogent sur la route qui les mènera à leur bien ; ceux-ci demandent des oracles ; d'autres, qui souffrent de mille maladies, veulent entendre la parole qui guérit (fr. 112) (1). » Par là se réunissent, dans un éclectisme qui glisse déjà au syncrétisme, les grandes tendances précédentes.

Le mécanisme atomistique de l'école d'Abdère représente aussi un effort pour rejoindre l'expérience sensible délaissée par les Eléates. Ici, l'éclectisme se manifeste tout d'abord d'une façon originale dans le domaine de la physique ; l'idée de « monnayer » l'Être de l'éléatisme en un nombre infini de corps indivisibles constitue en effet, dans ce domaine, une féconde innovation qui permet d'introduire le mouvement sans nier le caractère inengendré, impérissable, impassible de l'Être. Mais le mécanisme atomistique traduit son caractère éclectique d'un autre point de vue : il est, en effet, une sorte de scientisme, une option pour de purs jugements de réalité d'où sont exclues toutes

(1) Trad. Robin, *La Pensée grecque*, p. 119.

préoccupations axiologiques ; c'est pourquoi malgré ses efforts pour rejoindre l'homme par une théorie de l'âme et de la connaissance, la morale de Démocrite, du moins dans l'état de notre documentation, n'apporte rien de nouveau qu'une sorte d'ataraxie qui laisse pressentir celle de l'épicurisme en face d'une nature déshumanisée.

Mais là où se manifeste le mieux la juxtaposition éclectique, c'est probablement chez Anaxagore. Lui aussi part de l'éléatisme : il en maintient le principe, mais comme Empédocle et comme Leucippe, la nostalgie de la réalité empirique l'attire dans le chemin interdit par Parménide. Et cependant, il ne ressemble ni à Empédocle, ni à Leucippe ; il n'admet ni le morcellement atomique de celui-ci, ni les souvenirs ioniens de celui-là ; d'où cette idée d'une « panspermie » d'après laquelle il faut remonter pour expliquer les choses à des espèces de semences, parcelles qualitatives, dont le mélange explique les corps donnés dans l'expérience et occupe le tout en le différenciant, et sans qu'il soit besoin de faire exister ce non-être qu'était le vide des atomistes. Pour expliquer le mouvement dans ce tout intervient alors le Νοῦς, notion complexe, force sublimée qui donne la chiquenaude initiale au mécanisme du monde.

Ainsi se traduisent les efforts pour lester la pensée de tout ce qu'avait exclu l'abstraction éléate. Mais une fois que la Raison a goûté l'ivresse de l'ontologie, toute conciliation avec le concret prend figure de compromission ; l'éclectisme ne peut croire en lui que s'il abandonne l'exigence d'unité rationnelle. Aussi bien cet éclectisme qui témoigne dans ses formes premières d'une volonté de synthèse totale, s'achemine-t-il lentement vers une abdication de sa propre exigence. Alors, la pensée, fatiguée de chercher un vain compromis entre une Raison qui ne peut comprendre que de l'immobile et une expérience qui ne peut se poser qu'en ne se comprenant pas, va laisser de côté la préoccupation du Tout et se replier sur une

dernière forme d'éclectisme, l'éclectisme des options partielles pour telle ou telle parcelle de savoir, l'éclectisme de la spécialisation. C'est ce qui va se produire dans l'Athènes du v^e siècle : « par l'effet même de leur grossissement, les applications finissent par se détacher de l'arbre dont elles avaient été le fruit et l'on sent le danger de lier trop étroitement l'investigation spéciale à une doctrine générale (1) ». Ce sera alors la floraison des mathématiciens et des astronomes, des musiciens et des médecins, des tacticiens et des artistes. Mais cette floraison ne fera que traduire l'échec de la pensée tiraillée sans conciliation possible entre les deux voies d'une expérience irrationnelle et d'une pétrifiante Raison.

(1) Robin, *La Pensée grecque*, p. 159.

CHAPITRE III

L'IMMINENCE DE SOCRATE

C'est au milieu du mouvement des mœurs et des idées que nous venons de suivre que va apparaître assez brusquement la figure à la fois si modeste et si puissante de Socrate. Certes, en un sens, cette apparition semble préparée par tout ce qui précède et ne surprend pas au milieu de ces courants divers. Par bien des traits que nous allons rencontrer, Socrate est bien Grec, Socrate est bien Athénien ; il est même, par de nombreux aspects, de son époque. C'est ce qui explique que, malgré la perception plus ou moins profonde que quelques-uns de ses contemporains purent avoir de son originalité, le plus grand nombre ne sut pas le distinguer des Sophistes si florissants à ce moment-là. Mais si pareille méprise s'explique chez ceux qui étaient trop proches de Socrate dans le temps pour mesurer l'ampleur de son œuvre et qui étaient trop imprégnés des valeurs du jour pour sentir toute sa nouveauté, ce sont au contraire ces caractères d'originalité et de profondeur qui s'imposent à nous qui pouvons embrasser rétrospectivement, dans un coup d'œil d'ensemble, la courbe dessinée à ce moment-là par l'histoire de la pensée, qui pouvons mesurer par rapport au présocratisme l'influence ultérieure de l'action socratique et qui pouvons comparer cet « avant » et cet « après ». Alors, Socrate apparaît comme ayant découvert une source vive d'où ruisselle une richesse infinie de spiritualité. Si sa présence semble s'intégrer au présocratisme, si son action semble épouser les dérivations

de la pensée de son temps, Socrate annonce surtout un tournant décisif de l'histoire spirituelle, un inflexissement jamais constaté dans le destin de la pensée et, pour tout dire, une sorte de commencement absolu.

Aussi bien, M. Brunschvicg peut-il écrire : « A l'origine de presque tous les grands mouvements de pensée, on se heurte au même paradoxe ; on en sait assez pour affirmer qu'ils sont dus à l'initiative et à l'ascendant d'une personnalité, pas assez cependant pour arracher cette personnalité aux obscurités, aux contradictions même, de la légende. En ce qui concerne Socrate, les mœurs intellectuelles des Grecs, leur interprétation du rapport entre l'expression littéraire du fait ou de l'idée et son authenticité intrinsèque, leur conception du respect et de la reconnaissance envers le chef de l'École auquel les disciples attribuaient, pour lui en faire gloire, leurs meilleures inventions, tout contribue à faire de la connaissance de Socrate lui-même un thème d'ironie socratique. La seule chose que nous sachions sûrement de lui, c'est que nous ne savons rien (1). »

I

On a tant de fois insisté, et avec une telle abondance de détails, sur le faible degré de créance qu'il faut accorder aux témoignages qui visent explicitement à nous faire connaître Socrate, qu'il serait superflu de nous étendre longuement à notre tour.

En ce qui concerne les témoignages défavorables, comme ceux d'Aristoxène de Tarente ou même d'Aristophane, il est trop clair qu'ils sont dictés par des passions qui n'ont rien à voir dans l'histoire. Qu'il s'agisse dans *Les Nuées* d'une malignité procédant d'un motif politique, ou que l'auteur ait voulu seulement se tailler un succès de théâtre en présentant au public un personnage si différent du commun

(1) Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience*, I, p. 4.

que l'intérêt comique fût assuré d'avance, dans l'un ou l'autre cas, le grossissement caricatural équivaut à une déformation derrière laquelle l'original nous échappe. Peut-être même, Aristophane confondant Socrate avec les autres nombreux sophistes de l'époque, l'a-t-il choisi comme cristallisation de ce qu'il se proposait de railler en ceux-ci, pensant qu'il était celui dont les réactions seraient les moins dangereuses. Quoi qu'il en soit, il n'y a rien à tirer d'une caricature de sophiste qui puisse nous donner quelque indication sur l'influence de Socrate, que nous savons si importante.

Du côté des défenseurs de la mémoire de Socrate, Xénophon a longtemps été pris en considération à cause du caractère humain du personnage qu'il dépeint. Mais on a presque toujours remarqué que le caractère, somme toute assez plat et médiocre du Socrate de Xénophon, ne pouvait expliquer la profondeur de son influence. A force d'être humain il en devient commun, et, dès lors, on est tout naturellement porté à accuser Xénophon d'incompréhension. Il est vrai que notre connaissance du caractère de l'auteur des *Mémoires* nous le montre comme inapte naturellement à quelque profondeur de pensée ; il est vrai aussi que ses séjours à Athènes, coupés de nombreuses absences pour cause d'exil ou d'expéditions, ainsi que le fait de n'avoir pas assisté lui-même au procès dont il parle, diminuent encore la valeur de son témoignage. Incompétence ou manque de documentation, Xénophon paraît aujourd'hui à beaucoup somme toute assez pauvre. La critique historique est même allée plus loin et Karl Joël (1) ainsi que M. Robin (2) s'accordent à ne voir dans *Les Mémoires* qu'une vague rapsodie de seconde main, faite d'éléments empruntés à Platon ou à Antisthène.

Certes, le Socrate de Platon est, lui, d'une toute autre

(1) Karl Joël, *Der echte und der xénophontische Sokrates*.

(2) Robin, *La Pensée grecque*, p. 188.

taille. Il se développe au cours des *Dialogues* avec une ampleur métaphysique sans cesse accrue. Platon lui fait atteindre les plus fines subtilités de la dialectique, les plus hauts sommets de la spéculation, les vues les plus larges sur la politique, les plus sensées sur la pensée mathématique, les plus inspirées sur l'enthousiasme esthétique. Il le fait cheminer avec aisance dans le ciel intelligible des Idées, et celui qui, comme Fouillée, veut voir dans Socrate un métaphysicien de grande classe, trouve dans Platon une ample matière à justification.

Mais c'est cette richesse même de théories métaphysiques qui rend suspect à son tour le témoignage platonicien. Si l'*Apologie* et les Dialogues dits « socratiques » restent la description d'un homme engagé profondément dans la vie, les Dialogues métaphysiques nous montrent au contraire en Socrate une sorte d'esprit pur qui coïncide assez mal avec la bonhomie coutumière du Socrate des conversations habituelles.

C'est alors qu'on fait intervenir ordinairement le témoignage d'Aristote pour départager ce qui en Platon doit être attribué vraiment à Socrate, et ce que Platon aurait inventé de lui-même en poussant les doctrines socratiques sur un plan métaphysique où Socrate n'avait pas songé à les placer. Socrate, dit Aristote, n'a jamais professé la théorie des « Idées séparées » que lui-même trouve ou croit trouver chez Platon ; Socrate a bien introduit la philosophie des Idées, mais il n'a fait que « lui donner le branle (1) ». Il y a certes là une indication précieuse, et dont il faut tenir compte si l'on veut dégager une doctrine socratique de l'ensemble des écrits de Platon.

Mais là ne s'arrête pas le témoignage d'Aristote. Si Socrate a ainsi introduit la philosophie des Idées sans la professer de façon explicite, c'est, dit Aristote, qu'il a surtout, tout au long de sa carrière, cherché à « définir

(1) *Métaphysique*, A 6, 987 b ; M 9, 1086 b.

universellement » par « discours inductifs » et par « définitions universelles » ; il cherchait l'essence des choses. Cette recherche était strictement limitée par Socrate au monde des concepts moraux (1).

C'est ici que le témoignage d'Aristote devient suspect à son tour. Il faut reconnaître, en effet, que si Socrate a ainsi conçu sa recherche, les résultats apparaissent partout décevants et que jamais Socrate n'a atteint le but qu'il se proposait. Comme le fait remarquer V. Brochard (2), c'est en vain que nous parcourons le témoignage de Xénophon ou les petits dialogues platoniciens appelés dialogues socratiques ; nous ne trouvons jamais le travail de définition conduit jusqu'à son terme et obtenant quelque résultat. Certes, dans le *Lachés* par exemple, plusieurs définitions du courage sont examinées ; mais elles sont finalement rejetées et il en est de même de tous les dialogues dans lesquels Socrate paraît se livrer à la recherche dont parle le témoignage d'Aristote. Aristote lui-même ne nous offre pas à l'appui de ce témoignage quelque exemple de définition proprement formulée par Socrate ; « il nous dit bien que le maître de Platon cherchait à donner des définitions générales, il ne nous dit pas qu'il y ait réussi, surtout il ne nous montre pas comment il y avait réussi (3) ».

Brochard tire de cette constatation une conclusion qui paraît à première vue rigoureuse : Socrate aurait bien vu ce qu'il fallait faire, il aurait bien compris qu'il fallait fonder la morale sur des concepts nettement définis, mais le but ainsi clairement aperçu se serait trouvé disproportionné aux moyens dont il disposait. Ne possédant pas de notions adéquates pour traduire l'idée qu'il portait en lui de la moralité, Socrate se serait trouvé dans l'obligation d'expo-

(1) *Métaphysique*, M 4, 1078 b ; A 6 début.

(2) *L'Œuvre de Socrate* dans *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*, p. 34 et suiv.

(3) Cf. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 93 ; Brunschvicg, *Progrès de la Conscience*, I, p. 8 ; V. Brochard, *ouvr. cit.*, p. 36-37.

ser sa pensée dans une langue et avec des notions communes comme celles de l'agréable ou de l'utile, et ce repli de la pensée de Socrate sur le terrain de l'expression commune équivaldrait chez celui-ci à un implicite aveu d'impuissance. La tâche devant laquelle Socrate aurait échoué aurait été dès lors dévolue à Platon et à Aristote qui auraient l'un et l'autre, en des sens différents, résolu la difficulté devant laquelle Socrate avait achoppé.

On peut cependant se demander si, dans le débat, Brochard n'est pas victime de la suggestion d'Aristote. Il est clair en effet, qu'Aristote est un de ces philosophes pour qui l'histoire semble n'être qu'une longue préparation à leur propre éclosion et qui se considèrent volontiers eux-mêmes comme l'ultime terme d'une évolution qui s'achève et se clôt avec eux. Aristote est le philosophe de la pensée conceptuelle, et, en tant que tel, il peut considérer la recherche socratique du point de vue qui l'intéresse comme une recherche de concept. Mais si son témoignage nous renseigne bien sur sa propre perspective, il nous paraît, contrairement à ce qui est généralement admis, nettement insuffisant en ce qui concerne la chose dont il témoigne. Ce n'est pas faire injure à Bergson que de constater que, si des historiens futurs voulaient s'appuyer sur son œuvre pour ressusciter la philosophie de Kant supposée disparue, ils risqueraient fort d'en avoir une vue quelque peu inexacte. Ce ne sera pas davantage faire injure à Aristote que de penser qu'il n'a vu dans Socrate que ce que son propre système lui permettait de voir.

En effet, celui qui cherche des définitions fixes et définitives est, par essence, un dogmatique : Aristote l'était lorsqu'il écrivait *Les Analytiques* ; Leibnitz l'était lorsqu'il rêvait d'instituer sa Caractéristique Universelle. Mais pourquoi attribuer gratuitement à Socrate une volonté de dogmatisme qui nous paraît par ailleurs si étrangère à son tempérament ? Pourquoi vouloir à tout prix qu'il ait cherché des définitions immuables dans le domaine des choses

morales, lui qui professe d'une façon si constante que la vertu ne se verse pas d'une âme dans une autre par un simple mécanisme verbal ? Et n'aurons-nous pas par ailleurs, d'autres explications tout aussi plausibles du travail auquel se livrait Socrate lorsqu'il demandait aux hommes de définir quelque vertu ? L'ironie socratique dont nous aurons à nous occuper plus longuement pourrait bien nous laisser penser que Socrate examinait les définitions non pas pour en chercher une, mais pour montrer peut-être que la pensée conceptuelle est radicalement incompétente quand il s'agit d'appréhender la moralité qui est une réalité vivante comme l'esprit.

Nous ne partagerons donc pas l'avis de Brochard en attribuant à Socrate l'échec dans l'intention que lui prête Aristote. Mais par là, c'est le témoignage d'Aristote lui-même qui perd beaucoup de sa valeur. Et après le tour d'horizon rapide que nous venons de faire, l'inventaire des ressources dont nous disposons pour connaître la pensée socratique nous révèle une indigence presque totale.

Cependant, les quelques remarques que nous avons faites à propos du témoignage d'Aristote pourraient nous inciter à ne point nous plaindre outre mesure de cette carence, et à ne point voir dans la faiblesse de nos ressources un signe nécessaire de notre impuissance d'historiens. Il y a des cas, en effet, où la pauvreté elle-même devient un signe qui peut être interprété et dont la méditation peut être féconde en enseignements. Si, en effet, nous déplorons la pauvreté de nos ressources, n'est-ce pas au fond que nous demandons peut-être à Socrate ce qu'il n'aurait pu nous donner parce qu'il n'aurait pas voulu nous le donner. Nous demandons à Socrate une doctrine cohérente, on lui demande parfois même un système de philosophie, sans prendre le soin de nous poser la question préalable qui serait de savoir si Socrate était un homme à système. Notre habitude de l'histoire des idées nous a tellement accoutumés à concevoir le philosophe comme un

homme qui écrit ce qu'il pense dans un ordre total et systématique, que nous sommes toujours surpris lorsque nous nous trouvons en présence de quelqu'un qui a préféré vivre sa doctrine que l'exposer.

On commettrait donc à notre avis une erreur permanente de perspective dans l'étude du socratisme lorsqu'on pose comme postulat que Socrate est un philosophe comme tant d'autres, c'est-à-dire un homme qui possède une vue totale des réalités et des valeurs. Il se pourrait bien que Socrate ne fût pas un philosophe comme les autres. Et cela ne signifierait pas nécessairement qu'il est moins que ceux-ci, qu'il a échoué là où les autres auraient réussi. Si la philosophie est la recherche de la sagesse, il y a certes un « en deçà » de la philosophie qui est l'insensibilité à son appel, mais il y a aussi un « au delà » qui est la sagesse elle-même. Socrate n'est peut-être pas un philosophe comme les autres, mais nous avons beaucoup de raisons pour croire qu'il est « au delà » et non « en deçà ». Erreur de perspective donc qui s'expliquerait aussi bien chez des contemporains comme Xénophon et chez des proches comme Aristote que chez la plupart des historiens, lorsqu'ils demandent à Socrate une théorie alors qu'il est peut-être essentiellement une pratique, lorsqu'ils lui demandent une doctrine alors qu'il est peut-être un exemple, lorsqu'ils lui demandent un dogme alors qu'il est peut-être la liberté.

Car enfin s'il est un fait bien assuré au milieu de tant d'incertitudes, c'est que Socrate, à la différence des sophistes, n'a rien écrit (1). Or, s'il n'a rien écrit, ce n'est point par mode et par coutume : la Grèce ne manquait pas à cette époque de ressources littéraires et bien des contemporains de Socrate écrivaient déjà de longs traités. Si Socrate n'a rien écrit, c'est donc qu'il n'a rien voulu écrire, et ce fait, cause de désarroi pour l'historien qui cherche un exposé de doctrine à tout prix, devient lui-même très

(1) Robin, *La Pensée grecque*, p. 179.

instructif. D'abord il nous permet de poser une première affirmation concernant Socrate : Socrate ne concevait pas la philosophie comme le fait d'écrire des traités ; il devient instructif d'autre part puisqu'il peut nous fournir la clef de la méthode que nous devons suivre. Au lieu de suivre la méthode habituelle qui veut que, dans l'étude d'un philosophe on fasse abstraction de toutes considérations concernant la personne pour s'en tenir à l'exposé tout impersonnel de ses idées, ici, c'est la méthode inverse qu'il faut suivre : ce ne sont pas des idées qu'il faut demander à Socrate, mais des actes ; ce ne sont pas des discours qu'il nous faut entendre, mais un homme qu'il nous faut voir vivre et dont il nous faut comprendre la vie, et peut-être surtout la mort. Et même quand nous ne le verrons que parler, il ne nous faudra pas oublier qu'il cherchait encore par là à faire quelque chose. Dans la perspective ainsi renversée qui sera la nôtre, nous nous trouvons alors beaucoup moins démunis ; nous avons en effet des éléments suffisants pour voir vivre Socrate dans le milieu qui était le sien et pour situer son action de façon assez nette. Il faut même reconnaître qu'il se produit du même coup un renversement dans la valeur des témoignages qu'on rejette ordinairement quand on leur demande de nous renseigner sur la doctrine de Socrate, mais qui peuvent prendre quelque valeur dès qu'on se borne à leur demander de nous renseigner sur Socrate lui-même.

Aristote qui est celui dont on fait habituellement le plus grand cas dans la première perspective, perd beaucoup de sa valeur. Entre les deux solutions, accuser Socrate d'impuissance dans une supposée recherche de concepts, et soupçonner Aristote d'avoir été le jouet de sa propre limitation d'optique, nous préférons tenir la deuxième pour plus probable, quitte à le justifier ultérieurement. Aristote conserve cependant une valeur précieuse dans la discrimination qui s'impose à travers les écrits de Platon.

En ce qui concerne ce dernier, nous admettrons à la

lumière des remarques précédentes, et en accord avec le témoignage d'Aristote, qu'on peut considérer comme étrangères à Socrate toutes les préoccupations d'ordre purement spéculatif, et, plus particulièrement, cette théorie des Idées qui appartient manifestement à un philosophe beaucoup plus préoccupé de connaissances métaphysiques que ne pouvait l'être Socrate. Mais toutes les fois que nous trouvons dans les dialogues platoniciens un Socrate dont le but apparaît clairement comme étant une transformation effective du comportement réel soit de lui-même, soit d'autrui, nous avons de fortes chances de rencontrer, sinon le véritable Socrate, tout au moins des recherches qui sont bien dans l'axe le long duquel devait se mouvoir la pensée socratique.

Quant à Xénophon, son témoignage pourrait bien reprendre quelque valeur. Certes, nous ne méconnaissions pas toute la portée de l'objection qui ferait, ainsi que nous l'avons vu, des *Mémorables*, un recueil de documents de seconde main, assez grossièrement interprétés. Mais comme le remarque M. Brunschvicg, « supposez démontré, comme le veut M. Joël, que les *Mémorables* de Xénophon soient une misérable rapsodie, dont les éléments sont empruntés à Antisthène et à Platon..., force n'en serait pas moins de se référer à l'erreur commune pour définir le phénomène historique du socratisme (1) ». Bien plus, le grief d'incompréhension suivant lequel Xénophon n'aurait rien compris à la doctrine socratique, et qui paraît évident tant qu'on demande à celui-ci de nous exposer des théories, semble bien moins fondé lorsqu'on se contente de lui demander la narration de quelques faits et gestes de son personnage. Il ne faut pas oublier, en effet, que Socrate est présenté par Xénophon, non comme un prédicateur occupé de diffuser quelque doctrine éternelle, mais comme un homme à l'action quotidienne, multiple et variée sur ses concitoyens : il

(1) Brunschvicg, *Le Progrès de la Conscience*, I, p. XXI.

réconcilie deux frères, il amène son fils au respect de sa mère, il sculpte une matière concrète et ne se perd jamais à la manière des sophistes dans les discours généraux dont le contact avec le concret serait le dernier souci. Comment nous étonner, dès lors, s'il parle le langage de tout le monde, s'il fait appel au plaisir ou à l'intérêt de son interlocuteur pour arriver à ses fins ? Ne serait-il pas paradoxal au contraire, que Socrate eût invoqué quelque théorie métaphysique de l'Un et du Multiple pour montrer à son fils Lamproclès qu'il doit vénérer sa mère, ou qu'il eût tracé à Euthéros ruiné un magnifique tableau du ciel intelligible, pour l'aider à gagner sa vie ? Socrate sait sans doute ce qu'il veut, il a probablement en lui une intuition lucide du résultat qu'il poursuit, mais comme il sait que les hommes n'entendent pas tous le pur langage de l'esprit, comme il sait qu'il faut parler à chacun de cela seul qui le préoccupe, ses moyens d'action vont varier à l'infini suivant la matière humaine sur laquelle il aura à travailler. C'est cette impression qui se dégage d'une lecture des *Mémoires*, et, si l'on interprète ainsi leur dessein, on ne voit plus pourquoi nous ne les prendrions pas en considération.

Car pourquoi voudrions-nous que Xénophon eût fait pour nous la tâche de compréhension intime qui nous incombe ? Il vaut peut-être mieux qu'il n'ait pas compris et qu'il se soit borné à un portrait extérieur. Car alors, même si les éléments de ce portrait sont empruntés par Xénophon à d'autres témoins, le fait de n'avoir pas essayé de l'interpréter en profondeur devient une sorte de garantie dans l'objectivité du portrait. Il vaut mieux comme témoin quelqu'un qui n'a rien compris que quelqu'un qui a mal compris en voulant comprendre trop de choses : il vaut mieux un portrait, même de seconde main, qu'une traduction qui n'est souvent que trahison.

Certes, si l'Histoire avait pour seul but en pareille matière une pure curiosité érudite qui se proposerait uniquement l'étude du fait pour le fait, si la matière historique

était considérée comme devant se suffire à elle-même, dans ses seules conditions de date, de lieu et de détails, toute tentative pour reconstituer un Socrate qui n'aurait rien de commun avec nous serait vaine. Mais dans le domaine des idées, le fait n'est qu'un signe, et sa situation dans un lieu et dans un temps déterminés ne doit pas nous donner le change : les idées sont choses vivantes, on peut dire parfois où elles naissent, mais nul ne peut savoir où leur fortune les conduit. En ce qui concerne Socrate, ses faits et gestes ont place dans un lieu et dans un temps déterminé de l'Histoire, mais son enseignement s'est prolongé, peut-être sans cesse accru. Socrate est en nous, toujours vivant, ayant survécu à son individualité passagère, et nous avons, pour essayer de le comprendre, non pas seulement quelques témoignages historiques, sur lesquels doit s'exercer la critique, mais aussi notre conscience d'occidentaux qu'il a lestée de tant de choses de poids, et dans laquelle nous pouvons aller chercher en profondeur, la pérennité de sa présence. S'il est vrai, comme il l'enseignait, que le problème central de l'humanité pensante est celui de la connaissance de soi, connaître Socrate, c'est surtout se connaître soi-même. Si chacun de nous porte en lui, ainsi que le disait Montaigne, la marque de l'humaine condition, et si Socrate est plus homme que Grec ou Athénien du ^{ve} siècle, la réflexion sur soi doit doubler constamment la critique historique pour donner aux faits leur véritable contenu et à l'histoire des hommes de pensée sa véritable destination qui est de nous éclairer sur le problème de l'Homme. Il nous faut donc dire de Socrate ce que Pascal entendait quand il écrivait : « Ce n'est pas en Montaigne, mais en moi, que je trouve tout ce que j'y vois (1). »

En définitive, nous pouvons conserver de cette rapide enquête un certain nombre de conclusions qui commanderont notre perspective sur Socrate et notre méthode de recherche.

(1) *Pensées*, éd. Brunschvicg, p. 345.

Tout d'abord, il est établi que Socrate n'est pas un écrivain, que cette attitude est chez lui l'effet d'une volonté arrêtée ; il n'est probablement même pas un prédicateur de doctrine ; il ne peut donc être qu'un homme d'action, non pas certes au sens habituel qu'on donne à ce mot lorsqu'on le fait synonyme d'homme d'affaires ou de réalisateur politique, mais en un sens plus profond : Socrate est l'homme de l'action spirituelle engagée dans le concret et cherchant à faire éclore l'esprit là où s'en trouve quelque semence. Pour cette action spirituelle, Socrate n'a jamais jugé le discours suffisant, il a toujours travaillé *logo* et *ergo*.

Il résulte de là qu'une interprétation du socratisme doit suivre une marche inverse de celle que l'on suit habituellement lorsqu'on étudie l'œuvre des autres philosophes. C'est Socrate vivant qui est de lui-même sa propre œuvre, c'est la sagesse qu'il porte en lui et qu'il essaie de faire rayonner autour de lui qui est une doctrine en action. S'il est ainsi sagesse et si c'est nous qui ne sommes encore qu'à la recherche de ce qu'il possédait, si la philosophie est une méditation de sagesse, c'est à nous qu'il appartient de méditer ce qu'il était et non pas à lui de nous dire ce que nous devrions être.

Pour cet objet vivant que nous proposons ainsi à notre méditation, les témoignages, récusés et récusables, s'ils étaient des témoignages de doctrine, fournissent une matière suffisante et dessinent une silhouette assez claire pour que nous puissions y attacher nos regards. Nous connaissons assez l'Athènes où vécut Socrate et nous sommes assez renseignés sur lui-même pour le voir s'y mouvoir, vivre et surtout mourir. Car cette mort est peut-être ce qu'il y a de plus significatif : elle est presque son œuvre, elle semble préparée et commandée par toute sa vie, et quand bien même nous ne connaîtrions de lui que les circonstances dans lesquelles il quitta les hommes, il y aurait là de quoi alimenter la réflexion de tous les philosophes à venir.

II

Athènes est le superlatif de la Grèce et toutes les considérations auxquelles la Civilisation hellénique a pu nous paraître se prêter dans les pages antérieures, pourraient se reproduire ici avec encore plus de netteté.

Tout d'abord les circonstances géographiques réduites bien entendu au rôle d'adjuvant et non érigées en facteur suffisant d'explication, les dispositions de topographie et les variétés de ressources qui caractérisent la Grèce en général et qui sont particulièrement favorables aux contacts humains, se retrouvent en Attique de façon très marquée. En effet, comme les anciens eux-mêmes l'avaient déjà remarqué, trois régions naturelles se partagent son territoire : la montagne, la plaine et la côte. La montagne offre des altitudes déjà sensibles, aux multiples ressources ; elle descend lentement depuis les forêts des sommets qui donnent le bois en abondance jusqu'aux maquis qui nourrissent les troupeaux de moutons et de chèvres, et où les plantes aromatiques offrent aux abeilles un butin parfumé. Le sol fournit les matériaux de construction, aussi bien le calcaire léger du Pirée que les blocs de marbre du Pentélique. La montagne n'est pas cependant une barrière infranchissable, et si le Cithéron et le Parnès font à l'Attique une frontière naturelle, des défilés, des plaines et des cols permettent quelque ouverture.

La plaine a un sol très favorable à la culture. Certes, comparé à la Béotie ou à la Laconie, l'Attique pouvait apparaître peu fertile ; cependant, Platon affirme que pour l'agriculture et pour l'élevage, elle peut rivaliser avec n'importe quel pays (1). Elle est, sans doute, peu productive de céréales, mais elle a l'olivier cher à la déesse et la vigne consacrée à Dionysos.

Quant à la côte, si elle n'offre pas de ressources par

(1) *Critias*, 110 e.

elle-même sur ses dunes et ses terres salines, elle offre des plages nombreuses où on peut facilement tirer des bateaux, des anses abritées des vents et, à l'époque classique les ports d'Athènes, le Pirée, Zéa, Munychie s'établirent dans les voies tranquilles.

Ces trois régions géographiques ont toujours donné lieu à une diversité d'occupations et à trois groupes de population ; aux agriculteurs de la plaine s'opposent d'un côté les bergers des montagnes, et de l'autre, les bateliers et les pêcheurs de la longue ligne de côte. Au ^{vi}^e siècle, la plaine, la montagne et la côte formeront même plus qu'une diversité d'occupations : cette diversité prendra l'aspect d'une opposition de factions politiques.

D'autre part, le fait de l'entrecroisement des groupes sociaux par superpositions successives d'éléments ethniques différents, qui nous avait paru un facteur si important pour la compréhension de l'histoire morale de la Grèce, se retrouve lui aussi dans toute l'histoire de l'Attique.

Sans doute, les Athéniens manifestaient souvent quelque fierté d'être autochtones (1). Et cependant, il faut voir dans cette glorification du pays le résultat d'un sentiment patriotique actuel, peut-être et surtout le désir d'opposer une image pacifique d'Athènes au tableau toujours militarisé de Sparte (2) plutôt que la transcription d'une vérité historique. La critique actuelle permet en effet d'affirmer que « la population de l'Attique s'était formée par mélanges et apports successifs (3) ». Ici, comme ailleurs, les premiers habitants sont les Pélasges ; puis, et les monuments mycéniens en témoignent, l'Attique a dû subir elle aussi les influences apportées par les envahisseurs d'outre-mer. Il est fort probable que les Ioniens aient pu eux-mêmes venir se superposer à leur tour aux éléments de l'Attique au

(1) Hérodote, VIII, 161 ; Thucydide, I, 2 ; II, 36.

(2) Voir Jardé, *La Formation du peuple grec*, p. 194.

(3) Jardé, *Ibid.*, p. 189 et suiv.

point que les Ioniens d'Asie pourront reconnaître dans la puissante Athènes du ^v^e siècle, la métropole de leurs propres cités. Enfin, on semble admettre, en général, que l'Attique n'a pas été touchée par la dernière des grandes invasions, celle des Doriens, et, cependant, il ne saurait faire de doute que la civilisation mycénienne a fait place, même en Attique, à des éléments nouveaux de civilisation. Mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait eu conquête effective pour que les influences doriennes aient pu s'infiltrer pacifiquement.

Ainsi les raisons générales valables pour la Grèce au cours de la préparation de la période brillante de son histoire, réapparaîtraient toutes sur ce point particulier de l'Attique, et les lignes de faits que nous avons pu suivre précédemment, seraient, elles aussi, nettement marquées. Seulement, les mouvements que nous avons suivis plus haut semblent s'orienter ici d'une façon plus décisive que partout ailleurs vers la forme démocratique qui marquera l'échec d'une assimilation unitaire par effacement des différences, et la réussite de l'émergence de l'individu.

L'unification qui se poursuit en effet autour d'Athènes comme centre, n'est point corrélative d'une assimilation pure et simple des groupes et des individus dans cette mort morale qui caractérise les sociétés closes. Qu'Athènes soit devenue la capitale du pays attique, les conditions géographiques l'expliquent suffisamment : elle devient peu à peu le foyer unique exerçant une attraction de la vie politique et religieuse des bourgades environnantes. Le roi, qui à l'origine, est prêtre, juge et chef de guerre, est bientôt limité dans son absolutisme par les Eupatrides qui forment son conseil politique et juridique ; dès la seconde moitié du ^{vii}^e siècle, il perd complètement la fonction politique qui échoit aux Archontes et la fonction juridique dont se charge l'Aréopage. Il ne garde plus qu'une fonction religieuse qui va sans cesse s'affaiblissant.

Par ailleurs, les conditions économiques viennent renforcer cette évolution en favorisant la constitution de classes sociales. Alors que la tyrannie politique et la fortune foncière des Eupatrides leur opposaient une classe de véritables serfs, le commerce et l'industrie, surtout nautique, vont permettre l'établissement de fortunes mobilières qui deviendront éléments d'une puissance capable de contrebalancer la puissance des propriétaires fonciers. C'est alors l'évolution somme toute assez rapide vers la démocratie, au milieu de la lutte des classes et sous la pression des circonstances économiques.

Avec Solon d'abord, les débiteurs opprimés se libèrent ; ceux qui avaient payé leurs dettes de leur corps retrouvent leur liberté ; ceux qui s'étaient enfuis rentrent à Athènes. Le sol se morcelle et le régime censitaire remplace le régime nobiliaire. Cependant la sagesse de Solon qui était surtout une vertu de juste milieu ne supprime pas les difficultés. Pisistrate a beau consolider l'œuvre du législateur par un pouvoir personnel et plus tyrannique, l'évolution économique qui fait grandir et prospérer les classes populaires, oblige le politique à suivre de son côté une évolution toujours plus marquée vers la démocratie.

L'organisation de la cité par Clisthène marque à peu près le terme de ce mouvement qui rompt les cercles fermés des groupes sociaux traditionnels ; les anciens cadres et en particulier le cadre familial qui rappelait encore le *génos*, sont brisés pour mieux intégrer l'individu à la cité ; les anciennes associations politico-religieuses sont négligées dans le groupement des cultes officiels ; « dans les nouveaux cadres, tous les Athéniens sont confondus, riches et pauvres, eupatrides et non-nobles, Pédiens, Diacriens et Paraléniens. Tout ce que la tradition à défaut de la loi accordait encore d'influence locale aux nobles ou aux grands propriétaires disparaît. A discuter en commun les affaires du *dème* ou à célébrer tous ensemble les fêtes de la tribu, les Athéniens se sentent vraiment égaux et membres d'une même famille.

Une vie nouvelle commencera pour la démocratie athénienne (1) ».

Certes, les réformes de Clisthène s'appuient encore sur des groupes sociaux : ce sont les associations locales fondant les tribus sur les Dèmes qui permettent d'obtenir l'ordre social et le triomphe d'un unitarisme relatif sur l'exclusivisme de caste. Mais cet unitarisme est loin d'entraver comme à Sparte le libre développement de l'individu. « Toutes ces associations intermédiaires étaient autant d'enveloppes protectrices à l'intérieur desquelles le caractère individuel, la diversité et l'originalité pouvaient naître et grandir (2). »

A cette évolution de ses destinées intérieures et apparaissant à la fois comme des effets et aussi comme cause de son libéralisme, viennent s'ajouter les apports constants que lui valut la large hospitalité dont elle se faisait un orgueil à l'égard des étrangers. Indépendamment en effet des grandes migrations ethniques, Athènes semble aller à la rencontre des influences extérieures et pour ainsi dire les provoquer. Les étrangers qui fréquentent ses ports et y sont bien accueillis, n'hésitent pas à s'y fixer. Solon accordera le droit de cité à ceux qui s'établissent pour exercer un métier, et Clisthène considérera comme de vrais Athéniens ceux qui auront une suffisante durée de séjour (3). C'est ainsi qu'elle put être l'heureuse héritière de Milet, et les Ioniens lui apporteront dans le domaine des arts plastiques, des acquisitions incomparables. D'autre part, l'influence dorienne se traduit par des changements dans le genre de vie, dans la langue, et les éléments ioniens qui témoignaient encore d'une certaine mollesse orientale donnent, au contact de cette influence, quelque chose de robuste et de viril d'où la grâce n'est cependant pas bannie, et l'atticisme, cette éclosion la plus fine du génie grec, se produit

(1) A. Jardé, *La Formation du peuple grec*, p. 206.

(2) Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, II, p. 4.

(3) Aristote, *Politique*, III, I, 10.

dans tous les domaines à la rencontre et à la synthèse simple et mesurée, noble et distinguée, de l'esprit ionien et de l'esprit dorien.

Ainsi, à la veille des guerres Médiques, Athènes semble avoir réussi, du moins dans ses apparences extérieures, à conquérir sur sa propre multiplicité un équilibre politique et éthique entre les éléments divers qui la composaient. Le péril perse la trouvera encore toute prête à mobiliser toutes les ressources morales que permettait cet équilibre. Par là, elle échappera à l'esclavage et sortira grandie de l'épreuve...

La triomphante issue des guerres Médiques donna tout à coup à Athènes une prépondérance politique et intellectuelle qu'elle n'avait jamais possédée. Après les victoires de Salamine, de Platée et de Mycale, l'élan qu'elle avait déployé dans la lutte la porta bien au delà de sa sauvegarde. Aristide jeta les premiers fondements d'une confédération hellénique ; les alliés se séparèrent de Sparte et formèrent avec Athènes une ligue défensive qui envoyait chaque année des hommes, des vaisseaux, de l'argent. Cimon accentua encore la position d'Athènes, et la politique extérieure de Périclès plus active, étendit la puissance et la domination des Athéniens. C'est peut-être alors que nous qui connaissons l'histoire ultérieure, pouvons distinguer dans le ciel d'Athènes quelques nuages qui montent à l'horizon. Ces institutions ne correspondaient pas à ce mouvement d'extension ; elles étaient beaucoup mieux faites pour une cité modestement étendue que pour un grand et puissant état. « Les avantages de l'appareil constitutionnel d'Athènes se trouvaient dans l'action et la réaction de l'ensemble sur les parties, bien plutôt que dans son aptitude à remplir la tâche à laquelle il était destiné. Sur-tout ces institutions étaient incapables au plus haut point de diriger une politique extérieure de grande allure (1). »

(1) Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, II, p. 44-45.

A l'intérieur, Aristide accentue l'égalitarisme. Au sortir d'une guerre dont les victoires donnent toutes les audaces, l'aréopage paraît conservateur, on le dessaisit des questions financières, administratives, électorales. Dès lors, le peuple dispose d'une autorité illimitée : la liberté connut la tentation de la licence. Tant que Périclès exercera le pouvoir suprême, son système, son prestige et son ascendant imposeront quelques exigences morales, mais lorsque sa grande voix sérieuse aura cessé de dominer les rumeurs de la turbulente cité, le désarroi démagogique se glissera en la démocratie : des hommes sans moralité, Eucrate, le miroitier, Lysiclès, marchand de bestiaux, Cléon, le corroyeur, s'efforceront de gagner la faveur du peuple en flattant son orgueil et ses basses passions. La nation se dressera contre l'armée et fera à ses généraux des procès sans trêve ; l'aristocratie provoquée reprendra des forces et se défendra, partageant parfois le peu de moralité de ses adversaires, et ce sera la basse lutte de partis, faite de suspicions, de délations et de chantages sur laquelle naîtra l'espèce honteuse des « Sycophantes ». Les complots et les conspirations se succéderont, la corruption alimentera la chicane, la rayonnante splendeur ira vers son déclin.

Ainsi, l'histoire objective d'Athènes nous la montre comme ayant accompli son cycle éblouissant en quelques années. Du point de vue politique, elle a trouvé un instant son équilibre à la veille des guerres Médiques. Jamais peut-être autant qu'à ce moment-là, on n'eut davantage l'impression d'une coïncidence parfaite entre le pouvoir et le vouloir, entre le cadre offert à la pensée et l'ampleur offerte à l'action ; à cet équilibre politique a dû correspondre, l'espace de quelques générations, un équilibre des caractères au sein des consciences individuelles. La guerre canalise ces énergies équilibrées, mais c'est l'après-guerre qui décide du tournant de l'histoire : Athènes avait alors à se vaincre elle-même ; elle aurait pu retrouver l'ordre et l'équilibre de l'Atticisme, fait de calme sérénité et de tranquille assu-

rance, mais elle a cédé au contraire à la frénésie que donne l'illusion des recommencements ; elle produisit le meilleur pendant qu'elle portait en gestation le pire. C'est dans cette chaleur provocatrice qui précède les lourdes soirées d'été, qu'apparaissent à la fois les flamboyantes illuminations du génie et les demi-teintes suspectes du crépuscule. L'épreuve à laquelle se trouvèrent soumises les consciences ne dut pas leur laisser le choix : lorsque la pensée arrive ainsi à la limite de sa tension, elle ne peut que déchoir d'une chute vertigineuse ou au contraire se hausser d'un seul coup jusqu'au plan où elle peut se sauver en atteignant les valeurs éternelles.

Socrate était marqué pour ce rôle : fils d'Athènes, il a suivi le tournant décisif de son histoire ; il a pris en elle l'élan qui lance l'esprit vers les plus grandes aventures de pensée ; mais pendant qu'elle s'apprêtait à mourir, il s'occupait, lui, dans l'intimité de sa conscience, à ne point suivre la courbe qui entraînait la patrie à son déclin. Il a essayé de sauver autour de lui quelques âmes. Et le chemin qu'il poursuivait le conduisait d'autant plus haut qu'il sentait autour de lui toutes les valeurs tomber plus bas. Puis la rupture s'est faite ; ceux d'en bas ne l'ont pas compris ; il les a laissés à l'ombre de leur caverne pour gagner les larges espaces lumineux.

Avant de suivre de plus près les vicissitudes qui jalonnent sa route, il nous faut cependant nous arrêter sur les asiles provisoires qui pouvaient lui offrir un repos tentateur, sur les philosophies que nous avons vues déjà naître, et qu'Athènes dans le rayonnement de sa puissance, avait attirées et comme drainées. Car si la Grèce était un carrefour d'humanité, Athènes fut le carrefour de la Grèce ; les voies suivies par la raison, au cours de l'histoire grecque en général, sont celles qui se sont offertes à Socrate, à Athènes en particulier. Si Socrate les a refusées, après les avoir explorées pour son compte, et si ce sont ces voies qui s'offrent toujours à nous, occidentaux, nous devons les situer

autour de Socrate pour mieux comprendre ses réactions et pour mieux savoir quelles seront les nôtres.

III

Au mouvement que nous venons d'esquisser dans l'ordre de l'hégémonie matérielle et politique d'Athènes, après la fin des guerres Médiques, correspond un mouvement analogue dans l'ordre intellectuel. L'esprit clairvoyant de Périclès avait probablement senti le besoin de donner à l'expansion politique le soutien d'une armature de pensée que pouvait offrir la culture intellectuelle de son temps. Il donna le droit de cité à tous ceux qui lui paraissaient susceptibles de contribuer à élever le niveau de la culture ; il accorda sa protection et même parfois son amitié personnelle aux plus beaux talents de son époque. On vit alors affluer à Athènes tout ce que la Grèce possédait de lumière intellectuelle, et, ceux que la célébrité attirait, vinrent chercher en elle la consécration de leurs talents ; d'autres vinrent y acquérir, au contact des esprits renommés, une culture enviée.

C'est ainsi qu'Anaxagore, d'origine ionienne et probablement issu de l'école d'Anaximène, y apporta tout d'abord la philosophie ; il y séjourna plusieurs années, y fut honoré de l'amitié de Périclès jusqu'au moment où il dut échapper par la fuite à l'accusation d'athéisme qui devait servir d'arme si redoutable contre tous ceux qui brisaient les barrières d'un égalitarisme mal compris, et qui, en ce qui le concerne, visait autant son puissant ami que lui-même. Nous le retrouverons lorsque nous verrons en face de lui la réaction socratique.

Gorgias, de Léontium en Sicile, fut aussi adopté et consacré par Athènes, lorsqu'il y vint, pour la première fois, en 427, à la tête d'une ambassade ; il n'oublia, probablement pas, ce qu'il y avait admiré ni ceux qui l'y avaient

admiré, et il revint, à plusieurs reprises, entretenir et développer son éclatante réputation de savoir et d'éloquence. Protagoras, d'Abdère, choisit aussi Athènes comme cadre principal de son enseignement, après ses pérégrinations en Grande Grèce et en Sicile ; et, de même que Gorgias avait attiré Thucydide, Eschine, Critias, Agathon, de même la société de Protagoras fut recherchée par Callias, Euripide, et Périclès lui-même.

Enfin toute une légion d'étrangers de provenances diverses, attirés par le libéralisme et l'appel du savoir, se rencontraient dans cette Athènes seule capable d'apprécier leurs dons divers : Prodicus de Céos, professeur de sagesse, Hippias d'Élis, encyclopédiste fameux, Paulus d'Agri-gente, le beau parleur, Thrasymaque de Chalcédoine et bien d'autres dont l'histoire nous rapporte les traits plus ou moins nets. Ce sont ces sophistes du ^{ve} siècle sur lesquels la tradition s'est toujours montrée assez péjorative ou qu'elle a parfois essayé de réhabiliter par crainte d'un excès de sous-estimation.

En ce qui concerne la matière de leur enseignement, on ne découvre en eux aucun apport vraiment nouveau. Chez Protagoras et chez Gorgias, les deux seuls où l'on puisse trouver, sans forcer le mot, quelques préoccupations philosophiques, les thèmes sont toujours ceux que nous avons déjà rencontrés. Protagoras agite toujours le problème de l'Un et du Multiple, du Même et de l'Autre, et devant le mur de l'Éléatisme, il se réfugie dans un subjectivisme individualiste qui équivaut au refus même de prendre le problème en considération. Substituant le jugement d'appréciation individuel, transitoire, relatif, aux préoccupations d'ontologie axiologique à tendance universaliste, il constate que « l'homme est la mesure de toutes choses », ce qui vient à poser le problème pour en refuser toute solution. Gorgias, de son côté, se débat dans l'alternative de l'être et du non-être. Il a beau, par une acrobatie dialectique, retourner l'Éléatisme contre lui-même, il ne fait que mieux

mettre en lumière l'irrationalité de l'expérience et l'inexistence du rationnel ; et c'est à un nominalisme qui recouvre un nihilisme radical qu'il aboutit en fin de compte.

Mais ce n'est pas tant par la matière de leur enseignement que par l'esprit et l'atmosphère dans lesquels il se développe, que les sophistes nous intéressent. Toute leur activité repose en effet sur un certain nombre de postulats que nous pouvons assez rapidement dégager en faisant un recoupement entre les quelques renseignements que nous avons sur eux et les besoins des Athéniens auxquels leur activité répond.

Il faut pour cela nous rappeler que la cité est redevenue d'une multiplicité extrême, que la tendance démocratique s'est accentuée de plus en plus, et que l'individu se trouve de plus en plus chargé d'assurer lui-même sa propre conduite. L'après-guerre a relâché le lien collectif que le danger avait un instant resserré ; l'amour du plaisir et l'impatience de jouissance succèdent aux vertus viriles du combat ; l'individualisme tend à nouveau à créer la dispersion de la multiplicité. Du côté des techniques, la division du travail s'accroît dans l'industrie et le commerce, et, dans tous les cas où ces techniques nécessitent une connaissance scientifique, cette connaissance dont nous avons déjà vu qu'elle était gênée par son désir d'insertion dans les théories générales, se sépare maintenant de plus en plus de son appui spéculatif. Chaque sujet se suffit à lui-même : c'est ici le règne de cet éclectisme que nous avons déjà analysé, l'éclectisme de la spécialisation.

Et cependant, ces techniciens spécialisés, ces individus avides de jouissances et qui trouvent dans la puissance matérielle d'Athènes l'occasion de développer leurs fortunes, ces hommes du peuple eux-mêmes qui seront salariés pour occuper les fonctions publiques, tous sont citoyens. C'est dire que cette multiplicité doit se gouverner elle-même, que chacun devrait par delà le cercle étroit de sa spécialité, pouvoir dominer l'ensemble des questions géné-

rales de manière à prendre des décisions, sinon dans l'absolu, du moins du point de vue de l'intérêt général. Il doit pouvoir comme citoyen faire acte politique ; il doit avoir des opinions que sa situation d'individu livré à lui-même lui fait un devoir de mûrement réfléchir ; il doit pouvoir enfin, donner à son opinion la publicité suffisante pour la mettre au contact de celles de ses concitoyens afin de la corriger ou de la répandre. Bref, le libre citoyen d'une cité libre aurait dû pouvoir dire, croire et faire ce qu'il eût cru être l'intérêt général ; il aurait dû pouvoir dire ce qu'il croyait et faire ce qu'il disait, et réussir en lui cette intime correspondance de la croyance, de la parole et de l'action, qui, en assurant l'intégrité de sa personne, eût assuré l'équilibre de la cité.

Or, c'est cela qu'il ne sait plus faire. Au milieu des interférences si nombreuses que produisent maintenant dans Athènes les innombrables courants d'idées, au milieu des contacts incessants entre les spécialistes qui connaissent chacun leur métier mais qui ignorent ceux des autres, au milieu des désirs multiformes d'une foule nombreuse où chacun conçoit la vie à son gré, l'individu est pris, agité, désemparé comme dans ces violents remous qui se produisent aux confluent des fleuves. Certes, cela produit une apparence de liberté qui résulte de ces interférences mêmes et de la négation d'un courant par un autre. On appelle parfois cela l'esprit critique, mais ce n'est point tout à fait exact. L'esprit critique procède d'une volonté effective de découvrir la vérité, et c'est pour cela qu'il est méfiant envers lui-même ; ici, ce n'est point l'esprit qui nie les idées, ce sont les idées qui se nient elles-mêmes par l'antagonisme de dogmatismes dont aucun ne se réfléchit. Et c'est précisément parce que l'individu ne fait encore qu'hésiter entre des dogmatismes contradictoires, c'est parce qu'il se débat entre une multitude d'options auxquelles il voudrait donner à la fois son adhésion, qu'il se trouve immobilisé comme un corps tiré à la fois en de multiples

directions divergentes. C'est parce qu'il voudrait croire à tout qu'il ne peut plus croire à rien.

Ne pouvant rien croire, il ne peut rien dire, et cependant c'est la parole qui est son seul instrument. Certes, chacun sait bien parler de son métier, mais comment parler de celui des autres ? Comment parler de ce qu'on ne connaît pas, et comment affirmer ce qu'on ne croit pas ? Chacun sent alors les bornes de sa compétence, mais chacun veut aussi pouvoir parler de ce qui intéresse la cité tout entière, c'est-à-dire pouvoir parler de tout ; encore faudrait-il pour cela posséder le moyen de parler avec vraisemblance de ce qu'on ne connaît pas, avec chaleur de ce qu'on ne croit pas. Et l'individu, constatant ainsi le divorce qui se produit en lui entre le savoir et le discours, entre la croyance et l'affirmation, éprouve le besoin de se replier sur le plan du verbe, et d'apprendre, sinon l'art de penser, du moins l'art de parler.

Car le discours tiendra lieu de l'action elle-même. N'est-ce pas par la parole que l'individu peut persuader sous les apparences les plus pacifiques, sans recours à la contrainte et par le seul jeu de la séduction verbale, les actes qu'il veut voir accomplir ? N'est-ce pas par la parole que se conquièrent les sympathies des auditoires politiques, les indulgences des tribunaux et les faveurs de la foule ? Ainsi, se fait de plus en plus pressant, ce besoin de savoir parler, cette nécessité du discours persuasif.

Devant l'impossibilité de croire et devant l'impossibilité d'agir, le repliement de la pensée sur le plan du verbe permet cette solution en apparence merveilleuse, en réalité paresseuse, de pouvoir parler de tout sans rien savoir, de pouvoir tout affirmer sans rien croire, de pouvoir tout suggérer sans rien faire. Il suffira pour cela de dégager le langage des éléments concrets auxquels il se trouve mêlé ; il suffira de prendre conscience du divorce qui peut ainsi s'opérer entre les mots et les choses, entre les affirmations et les certitudes, entre les suggestions et les actions ; il suf-

fira de se rendre compte que lorsqu'on ne peut dire ce que l'on pense, on peut toujours penser ce que l'on dit, que lorsqu'on ne peut pratiquer ses maximes, on peut toujours « maximiser » ses pratiques, et le langage deviendra un art tout formel, capable de s'appliquer à tout et de tenir lieu de croyance et d'action.

C'est cet art que réclamaient les Athéniens, c'est cet art que leur apportèrent les sophistes. Les sophistes, écrit M. Rivaud, « ne veulent pas être des spécialistes ; et cependant ils prétendent, comme les philosophes de nos jours, parler de toutes les spécialités d'une façon plus pertinente que ceux qui les pratiquent... Leur premier domaine est celui du langage. Ici leur œuvre est capitale, encore que mal connue... La grammaire est leur œuvre ; nos enfants à l'école parlent encore le langage qu'ils ont établi... Mais avant tout, le sophiste est maître dans l'art de la parole. Or, parler utilement c'est convaincre, c'est plaider une thèse, et le procédé technique est d'autant meilleur qu'il se permet de défendre une cause en apparence plus désespérée. Avec une bonne méthode on peut tout plaider. L'avocat, formé par le sophiste, innocentera le criminel et confondra l'innocent. La cause la plus mauvaise est celle qui lui plaira le plus, puisque son art y éclate avec plus de perfection (1) ». Les sophistes vont donc aller de ville en ville, en maîtres itinérants, apporter aux esprits le secours de leurs ressources.

A cause de la multiplicité même des points d'application de leur art, les sophistes restent tout d'abord, quant à eux, dans une neutralité qui leur permet de ne jamais se compromettre personnellement. Sur le terrain religieux, Protagoras, par exemple, se refuse à prendre position : « Quant aux Dieux, je ne puis savoir ni qu'ils sont, ni qu'ils ne sont pas ; trop d'obstacles s'y opposent, obscurité du sujet et brièveté de la vie (2). » Sur les questions morales,

(1) Rivaud, *Les Grands courants de la Pensée antique*, p. 68-69.

(2) Diogène Laërce IX, 51.

ils professent tous la suprématie de la vertu et le fameux apologue que Xénophon (1) expose en l'attribuant à Prodicus de Céos, en fait foi ; mais cette vertu reste tout indéterminée dans son essence ; elle réserve les droits de l'individu pour que chacun puisse l'entendre à son gré ; le sophiste est habile aux distinctions qui permettent d'appeler vertus toutes choses suivant qu'on change de point de vue. Lorsque Ménon, élève de Gorgias, répondra à la question socratique par une énumération de toutes les variétés de vertus (2), il montrera que la vertu varie avec l'âge, le sexe et la situation ; et dans le petit écrit anonyme connu sous le nom de *Doubles Raisons* (3), le développement sur le thème du bien et du mal semble se faire un jeu de faire passer la notion d'un côté ou de l'autre suivant la diversité des individus et des circonstances : la maladie qui est un mal pour le malade est un bien pour le médecin, la mort est un bien pour le marchand de tombeaux. Et ainsi par des changements continuels de systèmes de références, le sophiste évitera toujours de s'engager.

En matière politique, l'accent sera mis sur le caractère conventionnel des institutions humaines ; certes, une pareille affirmation fait penser aussitôt à la belle distinction d'Antigone (4) entre la loi écrite et la loi non écrite. Mais il semble que pour le sophiste, ce soit la loi écrite qui soit seule digne d'attention, et cela, non pas pour trouver en elle un appui solide, mais au contraire pour se mouvoir avec plus d'aisance à travers la variété des législations dans l'espace et dans le temps ; tel semble bien être le point de vue d'Antiphon, lorsqu'il voit, à l'inverse de l'Antigone de Sophocle, une certaine supériorité dans le caractère conventionnel des lois s'opposant aux lois non écrites, traditionnelles et religieuses (5). Bref, partout où ils pourraient

(1) Xénophon, *Mémorables*, II, I, 21 et suiv.

(2) Platon, *Ménon*, 71 d e.

(3) Robin, *La Pensée grecque*, p. 169.

(4) Sophocle, *Antigone*, vers 450-455.

(5) Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 84.

courir le risque d'un engagement, les sophistes se réfugient dans l'abstention, et nous comprenons peut-être mieux le relativisme individualiste de Protagoras et le nominalisme nihiliste de Gorgias que nous avons esquissés plus haut.

Mais le refus de tout engagement qui est la condition de leur succès et de l'application générale de leur méthode, n'est pas un refus de connaissances : le sophiste n'a pas de doctrine mais il les connaît toutes ; il est un encyclopédiste, il est plein de cette « polymathie » qu'Héraclite reprochait autrefois si fortement à Pythagore : pour alimenter les débats et pour garnir les schèmes de ses dissertations, il connaît les philosophes et les poètes qui lui fournissent des thèmes moraux, psychologiques, cosmologiques ; il connaît les problèmes politiques et judiciaires de chaque cité et de chaque époque pour tenir compte des goûts du public et des questions à la mode ; il discute volontiers de sciences spécialisées bien qu'il n'ait vraiment la pratique d'aucune ; il s'intéresse aux techniques ; il se flatte de savoir le cas échéant utiliser les arts. « Tel Hippias se vantant chez Platon d'être grâce à eux indépendant, puisqu'il sait même fabriquer tous les habits qu'il porte (1). »

C'est que le sophiste est en réalité lui-même un technicien ; il est le technicien du langage, et la place qu'occupe le langage dans toutes les manifestations de l'activité lui donne l'illusion de dominer par sa situation ces activités elles-mêmes puisque la technique du langage devient ainsi la technique des techniques. Il pourra de bonne foi, s'imaginer qu'il met en ordre toutes choses parce qu'il met en ordre les mots, qu'il légifère pour les sciences en discutant leur vocabulaire, tel Protagoras soutenant que ce n'est pas par un point, mais par une longueur, et même par un plan que la tangente touche la circonférence (2) ; il croira qu'il

(1) Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 83.

(2) Aristote, *Métaphysique*, B 2, 997 b, 35 et suiv.

fait de la médecine et qu'il juge de la compétence médicale parce qu'il discute de vocabulaire médical comme le faisait Prodicus (1). Il croira ainsi réfléchir sur les choses en réfléchissant sur les termes, et cette fausse réflexion lui donnera l'illusion de constituer une science des sciences, une philosophie des philosophies.

De cet art le sophiste donnera lui-même des exemples dans de beaux discours d'apparat qu'il prononcera devant des auditeurs pleins d'admiration pour la subtilité de leur dialectique et pour l'étendue de leur savoir. Le jour des grandes assemblées panhelléniques il sera le conférencier à succès qui prendra pour thème quelque question à la mode, quelque événement d'actualité où même quelque sujet frivole ou quelque fantaisie amusante pour faire valoir tantôt, comme Thrasymaque de Calcédoine son art d'exciter la compassion (2) ; tantôt, comme Hippias d'Élis, l'étendue de son savoir (3) ; tantôt enfin comme Polus d'Agrigente, son talent d'inventeur d'expressions heureuses (4). Par là, le sophiste développera son renom, assurera sa publicité et on viendra lui demander l'enseignement de son esprit et de sa méthode.

Cet esprit, c'est essentiellement la controverse ; il s'agit d'apprendre à organiser des raisons de façon à pouvoir en toute occasion, mettre aux prises thèse et antithèse ; il s'agit de persuader l'auditeur de la vérité de la thèse que l'on soutient et, pour cela, ce n'est pas tant à la justification de la thèse adoptée que l'on s'attache qu'à la discussion et à la critique de la thèse opposée. Il s'agit surtout de disputes et non de recherches. Il ne s'agit pas de trouver la vérité, il s'agit plutôt de confondre l'adversaire ; c'est pourquoi Aristophane dans *Les Nuées* nous montre le débat qui s'élève

(1) Robin, *La Pensée grecque*, p. 173.

(2) Platon, *Phèdre*, 267 d.

(3) Id., *Ibid.*, 267 b.

(4) Platon, *Gorgias*, 448 c.

entre la thèse juste et la thèse injuste : « Qui es-tu ? demande le juste. — Une thèse. — Oui, mais inférieure à la mienne. — Tu prétends m'être supérieur, et je tiens la victoire. — Quelle habileté as-tu donc ? — J'invente des raisons nouvelles. » Aussi bien, peu importent la vérité et l'erreur, le juste et l'injuste ; l'art qu'enseigne le sophiste consiste précisément à faire paraître le plus faible celui qui pourrait être en réalité le plus fort. La technique de cet art consiste en somme dans un seul et unique procédé, susceptible d'applications indéfinies, utilisable aussi bien dans la conversation à réparties rapides que dans les longs discours ininterrompus : ce procédé, c'est l'antilogie. Il suffit d'ériger en règle générale du discours les oppositions qui formaient l'armature de l'Héraclitéisme ou de l'Éléatisme, il suffit de savoir que le Même appelle toujours l'Autre, que les contraires sont toujours en lutte, que la mort des uns est la naissance des autres, et l'on tiendra la clef de la méthode, on sera capable d'opposer une thèse à une autre et de l'inventer au besoin pour la mieux combattre ; on sera capable de se faire tour à tour accusateur ou défenseur ; on sera capable de construire avec balancement des phrases équilibrées et des expressions antithétiques. Bref, chacun pourra posséder cet art souverain de discourir. Les différences individuelles ne proviendront que des différences dans la richesse de la matière utilisée, dont d'ailleurs la mnémotechnie se chargera de faciliter l'acquisition.

En résumé, à une société avide d'aliments intellectuels, à des individus livrés à eux-mêmes, ayant perdu toute confiance dans les valeurs traditionnelles et désarmés au milieu du désarroi qu'occasionne la multiplicité des connaissances, le sophiste apporte l'art de se mouvoir avec aisance au milieu de cette multiplicité. On a souvent essayé de découvrir dans leur œuvre quelque action bienfaisante. Rhéteurs, ils auraient contribué à la formation de la grammaire et de la langue ; dialecticiens, ils auraient préludé à l'établissement de la logique ; critiques, ils seraient

même « les promoteurs de l'épistémologie (1) ». Bref, les sophistes seraient sur la route qui conduit à Aristote.

Nous ne méconnaissons pas la vérité de cette dernière affirmation, et il est fort probable en effet que « la théorie aristotélicienne des syllogismes, sur laquelle on a échafaudé tant de raisonnements abstraits et rébarbatifs, est, en fait, le dénouement de la crise sociale qu'avait provoquée l'enseignement des sophistes (2) ». Resterait à savoir cependant, si en engageant la pensée sur cette voie elle était lancée vers un progrès effectif.

En fait, la sophistique nous paraît au contraire avoir eu un rôle néfaste. Par cela même qu'elle prend pour accordée l'existence du désordre, par cela même qu'elle accepte le multiple, non pas pour le plier aux exigences de l'esprit, mais au contraire pour plier l'esprit à ses exigences, elle ne fait qu'accentuer et qu'aggraver ce à quoi elle consent ; elle ne pallie en rien le divorce radical qui s'est établi entre la croyance, la pensée et l'action ; elle ne fait que masquer sous l'apparente unité du langage les profondes incohérences de l'esprit ; elle ne fait que combler d'une creuse matière verbale le vide profond des consciences ; elle put se croire un remède mais le remède fut pire que le mal, car il put donner l'illusion de la santé, alors que le malade était de plus en plus profondément atteint. En effet, radicalement inapte à construire, elle précipite l'écroulement des anciennes valeurs ; « dans un ordre politique et social fondé sur la tradition, ils (les sophistes) introduisent, comme le dit M. Rivaud, un ferment d'inquiétude, de mécontentement et de mort (3) ». Bien plus, lorsque les consciences s'illusionnant sur leurs propres richesses prendront ainsi « la paille des mots pour le grain des choses » ; lorsqu'elles seront définitivement engagées dans la voie stérilisante d'un verbalisme qui ne peut que s'éloigner de plus en plus

(1) Robin, *La Pensée grecque*, p. 177.

(2) Brunschvicg, *De la Connaissance de soi*, p. 89.

(3) Rivaud, *Les Grands courants de la Pensée antique*, p. 68.

de la réalité vivante de l'esprit, elles auront irrémédiablement perdu l'orientation essentielle de la pensée et ne pourront aller qu'en oubliant de plus en plus les préoccupations vraiment spirituelles.

« Rien n'engendre le mépris de la vérité comme la découverte du pouvoir dialectique des mots (1). » On a parfois parlé d'humanisme à propos de ce mouvement sophistique du ^v^e siècle pour marquer le retour de l'homme, après une certaine ontologie, à ses préoccupations plus urgentes. Mais le terme ne saurait ici convenir. Certes, les ontologies sont défunctes, mais l'homme ne se cherche pas encore dans la voie où il pourrait se trouver. Si l'humanité devait en effet se chercher uniquement dans un édifice verbal, si l'humanisme de la sophistique était le seul qui nous soit offert, c'est à un humanisme de mort que nous serions voués, car le verbe n'est que la pétrification de l'Esprit. Avec les sophistes, nous sommes en réalité plus éloignés que jamais de l'Être ; nous sommes au bout de l'aventure de pensée qui tend à nous sevrer du concret.

Mais, c'est toujours en pareille circonstance que l'esprit finit par reprendre ses droits ; c'est quand il est à deux doigts de sa perte qu'il se rend compte du danger qu'il court, et qu'il se refuse à se laisser ensevelir vivant dans la rigide et sépulcrale stérilité des mots. Par un dernier sursaut, il se convertit alors et découvre, en même temps que la perversion radicale de son antérieure direction, toute la richesse intime de sa vivante réalité. C'est en refusant cette mort, c'est en opérant cette conversion, c'est en découvrant cette lumière que Socrate fait son entrée.

(1) Lalande, *Le Langage philosophique et l'unité de la philosophie*. (*Revue de Métaphysique*, 1898, p. 579.)

CHAPITRE IV

LES REFUS SOCRATIQUES

I

Lorsque, en l'année 469 (ou peut être 470) (1), l'artisan sculpteur Sophronisque et la sage-femme Phénarète eurent un fils qui devait être Socrate, rien dans l'entourage ne pouvait laisser prévoir le destin exceptionnel de celui-ci. La famille est pauvre et honnête ; les ressources proviennent uniquement du travail du père et de la mère, et l'artisan sculpteur est un brave homme, « le meilleur des hommes », comme il est dit dans le *Lachès* (2) où Lysimaque rappelle à Socrate les relations de bonne amitié qu'il a toujours eues avec son père.

A Athènes l'éducation des enfants était publique et le jeune Socrate fut élevé par le soin des lois, comme il est dit dans le *Criton* (3). Il suivit ainsi l'éducation commune : il dut s'initier à la poésie traditionnelle, à la gymnastique, à la musique, suivant le vieux système de pédagogie dont Aristophane fait l'éloge, et auquel, en bon conservateur qu'il est, il attribue les meilleures vertus des Athéniens d'autrefois (4). Socrate peut ainsi acquérir, en même temps que quelques connaissances élémentaires, cette solidité

(1) C'est du moins ce qui résulte de la confrontation de la date du procès en février 399. (Voir Præchter, *Hermès*, 1904, p. 473), avec l'âge que lui attribue Platon, *Criton*, 52 e et *Apologie*, 17 c.

(2) *Lachès*, 181 a.

(3) *Criton*, 50 d e.

(4) *Nuées*, 961 et suiv.

virile que donnait la pratique d'un système éducatif qui visait à façonner des esprits éveillés dans des corps souples. Une tradition, douteuse puisqu'on ne trouve nulle trace du fait ni dans Xénophon, ni dans Platon, ni dans Aristote, voudrait que Socrate fût l'auteur d'un groupe de trois Grâces vêtues de l'Acropole. On en infère qu'il dut apprendre probablement le métier de son père. En somme, rien dans ce départ qu'un ensemble de faits très communs.

Cependant, notre connaissance du milieu athénien de l'époque peut nous permettre de ne pas négliger complètement ces conditions de naissance modeste. Certes, le génie en général, le génie moral en particulier, résulte d'un ensemble de conditions surtout intérieures et qui n'ont que peu de chose à voir avec la naissance et l'entourage immédiat. Malgré cela, l'humilité des origines ne doit pas être négligée à l'occasion car elle peut être, en certaines circonstances, un facteur important de l'éclosion de certains génies. A vivre, en effet, dans une atmosphère où la culture et le talent se trouvent déjà stabilisés, on court le risque d'avoir l'illusion d'une possession de tout repos ; culture et talent deviennent alors choses habituelles, et l'habitude tend à minimiser dans la conscience et à rendre banale à elle-même, la possession du bagage intellectuel d'une époque. Bref, à vivre au milieu du talent, on risque d'oublier d'avoir du génie.

Ce ne fut point le cas du jeune Socrate. Tout tendait, dans les conditions sociales de sa naissance, à le vouer au morne piétinement de la vie quotidienne qui s'épuise tout entière dans la tâche honnête, mais routinière et sans horizon. Or Socrate avait en lui une puissance de vie, une exubérance d'action qu'il parvint probablement à interioriser par la suite, mais qui, dans sa jeunesse, dut lui rendre assez vite insupportable la perspective d'une vie de brave homme d'artisan dans le sillon déjà commencé par son père.

Socrate dut donc, probablement, à ses modestes origines

de ne point trouver autour de lui, dès sa jeunesse, un aliment capable de satisfaire la puissance de son tempérament. Or une expérience s'offrait à lui, une expérience qu'aucun des siens n'avait encore pu faire et qui se présentait au premier abord comme une acquisition des qualités brillantes qui faisaient alors dans Athènes le caractère étincelant de certains de ses contemporains. La démocratie, l'égalitarisme, la facilité d'entrer en contact avec des hommes renommés, tout cela dut l'inciter assez tôt à quitter le ciseau et le marbre. Il dut sentir fortement l'attrait de toute cette culture admise alors comme supérieure et l'appel irrésistible de toute cette floraison d'art et l'intellectualité qu'il sentait planer au-dessus de sa modeste condition. Connaissant la violence de son tempérament, nous pouvons deviner quel enthousiasme dut susciter chez l'enfant et l'adolescent la transcendence des valeurs que poursuivait alors Athènes, quelle frénésie dut naître en lui de participer à tout ce que la cité tenait pour vrai, pour bien et pour beau. De là un premier engagement, un premier départ, probablement plein d'espoir pour tenter cette expérience dont aurait pu sortir le pire et dont il sortit le meilleur.

La critique historique discute beaucoup au sujet des fréquentations de Socrate, parmi les philosophes et les sophistes de son époque. Si l'on en croit les affirmations de Platon dans le *Sophiste* (1) et le *Théétète* (2), Socrate aurait eu l'occasion de voir le maître de l'Éléatisme, Parménide, ainsi que son disciple Zénon, et, dans le *Parménide*, le récit est même assez explicite : « Un jour, étaient arrivés, pour les Grandes Panathénées, Zénon et Parménide. Parménide était déjà d'un âge très avancé, et, sous un chef fortement blanchi, avait belle et noble prestance ; il approchait, au juste, de ses soixante-cinq ans. Zénon était alors près de la

(1) *Sophiste*, 217 c.

(2) *Théétète*, 184 a.

quarantaine ; il avait belle taille, de la grâce dans tout son air, et passait pour avoir été l'aimé de Parménide. Ils étaient descendus chez Pythodore, aux Céramiques, hors les murs. Là donc était venu Socrate et, avec lui, toute une compagnie, par désir d'entendre lire l'œuvre de Zénon ; à cette date, en effet, c'est sa première entrée qu'elle faisait, grâce aux deux voyageurs : Socrate était alors un tout jeune homme. Lecture donc leur en fut donnée par Zénon. Parménide était d'aventure sorti ; et la lecture des arguments ne laissait que de très peu d'être achevée, au dire de Pythodore, quand lui-même survint, rentrant avec Parménide, et avec, en outre l'Aristote qui fut un des Trente. Ils ne furent donc auditeurs que des quelques lignes finales de l'œuvre, sauf que, à Pythodore, Zénon en avait déjà donné précédemment lecture (1). » Certes, ce n'est là qu'un témoignage indirect puisque attribué à Antiphon, et on peut avec Zeller, trouver des raisons de le révoquer en doute (2). Cependant, les objections qu'on pourrait tirer de la chronologie ne rendent pas cette rencontre absolument impossible : si Parménide a soixante-cinq ans et s'il est né, comme l'indique approximativement Diogène (3) vers 516, si, d'autre part, Socrate est né en 469, la rencontre aurait eu lieu alors que celui-ci avait environ dix-neuf ans. Il n'y a donc pas impossibilité matérielle.

Dans tous les cas, il est fort probable que Socrate a pu avoir des relations fréquentes avec les Sophistes ; à la fin du *Protagoras*, le maître rhéteur prédit à Socrate un bel avenir : « J'admire ton zèle, Socrate, et ta manière de conduire ces discours. Car, entre d'autres mérites que je puis avoir, j'ai celui d'être le moins envieux des hommes, et j'ai dit bien souvent à ton sujet que tu es, parmi tous ceux que je rencontre, celui que je prise le plus, t'accordant même, par comparaison avec ceux de ton âge, une admira-

(1) *Parménide*, 127 b.

(2) Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, p. 49-50.

(3) Diogène, IX, 23.

tion sans réserves : je répète volontiers que je ne serais pas surpris si tu prenais rang parmi les plus illustres entre les habiles (1). » A chaque instant d'ailleurs, les dialogues platoniciens nous montrent Socrate aux prises avec les grands Sophistes de l'époque ; certes, ce sont toujours des témoignages de Platon et par là quelque peu suspects ; mais si le tour que prend la discussion est influencé par la pensée personnelle de l'auteur des *Dialogues*, la présence des protagonistes est probablement moins sujette à caution.

Socrate fut-il comme le rapporte Diogène (2), le disciple d'Archélaüs ? Est-il bien vrai, comme le rapporte Aristophane, qu'à bavarder avec lui, Euripide perdait le sens du tragique (3) ? Le détail du témoignage ne s'impose pas ici davantage, mais le fait des rencontres reste probable. Il est fort probable aussi que, grâce à ses relations avec les professeurs de l'époque, Socrate put approcher de quelques jeunes gens de grande famille, Callias, Charmide, Alcibiade, Xénophon et bien d'autres en compagnie desquels il nous est souvent présenté. Et si le témoignage de Xénophon (4) sur ses relations avec Aspasia est exact, il dut entrer en contact avec le grand Périclès lui-même.

Si nous cherchions à établir des influences directes, aucun de ces témoignages ne nous fournirait un solide appui ; mais ce n'est pas là le problème qui doit nous occuper, puisque Socrate, lorsqu'il sera en pleine possession de sa personnalité, et lorsqu'il professera son ignorance de tout dogmatisme, ne pourra plus être rattaché à aucun de ses prédécesseurs ou de ses contemporains. Tout ce que nous devons et pouvons retenir de ces faits, c'est que la jeunesse de Socrate se passa probablement à chercher toutes les occasions de donner quelque satisfaction à sa soif de culture.

(1) *Protagoras*, 361 d.

(2) Diogène, II, 16.

(3) Aristophane, *Grenouilles*, 1491.

(4) *Mémoires*, II, 6, 36.

D'ailleurs, ce n'est pas seulement par le commerce oral avec ceux qu'il pouvait toucher qu'il poursuivit cette œuvre d'assimilation des connaissances de son époque. Il y avait à Athènes un marché aux livres où l'on pouvait se procurer pour une faible somme les écrits des philosophes (1). Socrate se fait une joie de parcourir ainsi les livres des anciens : « D'autres se réjouissent de posséder un beau cheval, un chien, un oiseau ; moi je me réjouis, et bien davantage d'avoir des amis vertueux, et, si je sais quelque chose de bien, je le leur enseigne, et je les présente à d'autres que je crois capables de les aider à progresser dans la vertu. Je déroule et parcours en compagnie de mes amis, les livres où les anciens sages ont déposé leurs trésors. Si nous y voyons quelque chose de bien, nous le recueillons, et nous regardons comme un grand profit de nous être utiles les uns aux autres (2). » C'est ainsi, probablement qu'il connut l'œuvre d'Anaxagore ; sans doute, il a pu être instruit de la doctrine du sage de Clazomènes par Archélaüs, mais le témoignage de Platon dans le *Phédon* où Socrate raconte sa prise de contact avec cette doctrine, parle d'une lecture plutôt que d'un enseignement oral. La lecture vint donc en aide et fournit à Socrate ce que la conversation directe ne lui donnait pas, un plus grand recul dans le passé.

Enfin, les sciences et les techniques spécialisées, attirèrent aussi son attention : il n'ignorait pas la géométrie même poussée jusqu'aux difficiles problèmes (3) ; il parlait aussi d'astronomie en connaissance de cause (4) ; dans l'*Euthydème*, il raconte en ironisant sur sa maladresse son éducation musicale jamais interrompue. Et la façon dont il parle à chaque instant de l'art médical et même de la technique des artisans, montre qu'il s'était aussi intéressé à ces divers aspects de l'activité humaine.

(1) Platon, *Apologie*, 26 e.

(2) Xénophon, *Mémoires*, I, 6, 14.

(3) *Mémoires*, IV, 7, 3.

(4) *Ibidem*.

Il y a dans le développement des génies philosophiques un parallélisme remarquable, et pour ne prendre que quelques exemples, la jeunesse de Socrate offre beaucoup d'analogie avec celle d'un Descartes ou d'un Pascal. Sans doute, Socrate est-il parti de plus bas ; il n'a ni la sécurité matérielle qui permet à Descartes de consacrer sa vie à la recherche, ni le secours paternel qu'avait Pascal ; mais nous avons dit qu'à cause de cela, il avait dû sentir plus impérieusement encore la soif de savoir, l'appel de la culture et le désir de tout assimiler. Comme Pascal, il fait l'expérience de la science et du monde ; comme Descartes, il entreprend d'apprendre tout ce que l'on connaît de son temps, et, si la liberté d'allures d'Athènes est bien éloignée de la méthode des Jésuites de la Flèche, l'itinéraire spirituel reste le même. Descartes était « en l'une des plus célèbres écoles de l'Europe » où il pensait « qu'il devait y avoir de savants hommes s'il y en avait en aucun endroit de la terre (1) » ; Socrate était dans la plus brillante ville du monde où s'étaient donné rendez-vous les plus grands talents. Descartes avait « appris tout ce que les autres y apprenaient » et « avait parcouru tous les livres » ; Socrate vécut en raccourci toute l'aventure intellectuelle de la Grèce. Descartes avait parcouru tout le cycle « au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes » ; et nous avons vu Protagoras annoncer à Socrate qu'il serait l'un des plus brillants parmi les plus habiles rhéteurs. Et cependant, de même que Descartes ne fut pas un de ces doctes, Socrate ne fut pas un de ces rhéteurs.

La voie de la culture aurait pu, en effet, conduire Socrate à une de ces situations en vue que poursuivaient la plupart de ses contemporains ; il aurait pu acquérir gloire et fortune, soit dans les affaires publiques, soit en faisant métier de sa science. Il aurait pu mener une vie large et variée comme les autres sophistes, et l'on peut même ima-

(1) *Discours de la Méthode*, I^{re} Partie, éd. Gilson, p. 5.

giner que, son tempérament violent et passionné aidant, il eût pu mettre ses connaissances au service de ses passions débridées. Mais nous savons qu'il n'en a rien été.

Sous le rapport de la fortune, Socrate vécut toujours pauvre ; dans l'*Apologie*, Platon insiste sur ce caractère de pauvreté, et lorsqu'il est question de fixer le montant d'une amende éventuelle, Socrate déclare : « Si toutefois j'avais de l'argent, je proposerais de payer telle amende que je serais en état d'acquitter, car cela ne me ferait aucun mal. Mais que voulez-vous ? Je n'en ai pas. A moins, cependant qu'il ne vous convienne de mesurer l'amende à mes moyens. Peut-être bien pourrais-je payer une mine d'argent. Une mine, voilà donc ce que je propose (1). » Sa vie matérielle était des plus simples : on a beaucoup insisté et souvent sur le caractère même négligé de sa mise, et Xénophon lui fait dire à maintes reprises qu'en ce qui concerne la nourriture, l'appétit est le meilleur des assaisonnements. S'il eut des disciples, il ne fit jamais, à la manière des sophistes, payer son enseignement ; bref, dans cette Athènes déjà troublée, où les remous d'immoralisme éliminaient tout ce qu'il pouvait y avoir de vertu virile et dorientale dans l'atticisme pour ne laisser remonter en surface qu'un certain appétit de molles jouissances orientales, Socrate qui aurait pu songer à quelque amélioration de la fortune paternelle, Socrate qui aurait pu être sensible au luxe aussi bien qu'aux moyens de jouissance que procure l'argent, en vint même jusqu'à « négliger ses affaires domestiques (2) », et il n'est pas défendu de penser que cette négligence ne pouvait qu'exaspérer les récriminations de sa femme Xantippe, et que creuser davantage le fossé d'incompréhension qu'on pourrait attribuer à la mauvaise humeur de celle-ci (3).

A l'inverse encore des Sophistes, Socrate n'a pas ou que peu voyagé. Diogène raconte bien qu'il alla une fois à

(1) *Apologie*, 38 b.

(2) *Apologie*, 31 b.

(3) *Mémoires*, II, 2, 7-8.

Delphes et qu'Archélaüs l'amena aussi à Samos (1) : cela est possible dans la première jeunesse de Socrate ; mais le Socrate que peut avoir connu Platon semble s'être obstiné, au contraire, à ne point sortir de la ville : « il sortit moins d'Athènes que les boiteux, les aveugles et les autres estropiés (2) ». Certes lorsque la guerre du Péloponèse demandera aux Athéniens de partir en campagne, Socrate saura faire son devoir de citoyen. Il le dit lui-même avec beaucoup de modestie dans l'*Apologie* (3) ; et dans le *Banquet* (4), Alcibiade témoigne de son endurance, de sa maîtrise et de son courage : à Potidée, malgré l'hiver, il va nu-pieds et garde son unique manteau coutumier ; à Délium, il combat avec ce courage tranquille, éloigné de la témérité, et maître de lui-même. Mais la campagne finie, il regagne Athènes à laquelle il semble attaché par sa mission.

Enfin, jamais il ne s'engagera sur la voie d'une politique active et directe ; il négligera les fonctions de l'orateur politique et toutes les autres dignités. Il assumait les fonctions juridiques à son tour comme les autres citoyens ; mais là se borne son activité politique directe. Ce n'était certes point que la ville n'eût pas besoin d'être alors gouvernée. Depuis Périclès, on ne voyait à Athènes que rivalités, conspirations, procès politiques. Socrate lui-même avait couru un grand danger lorsque, au procès des Arginuses, il s'était trouvé seul parmi les Prytanes à voter pour le respect des lois au milieu des passions déchaînées. Et lorsque les Trente le mandèrent pour le charger d'amener de Salamine Léon le Salaminien qu'on voulait faire mourir, il dut encore refuser de se plier aux passions politiques (5).

Ce n'était donc point pour faire comme tout le monde que le jeune Socrate avait pris son départ dans la voie de

(1) Diogène, II, 23.

(2) *Criton*, 53 a. — *Ménon*, 80 b.

(3) *Apologie*, 28 e.

(4) *Banquet*, 220 b.

(5) *Apologie*, 32 c.

l'acquisition des connaissances ; ce n'était donc point pour s'élever dans l'ordre hiérarchique des valeurs communément admises qu'il avait acquis tout ce qui pouvait s'acquérir. La courbe dessinée par l'évolution de sa formation intellectuelle ne le conduisit point là où elle avait conduit les autres : c'est qu'elle était orientée en tout autre sens. Tandis qu'autour de lui la culture était mise au service de la passion, lui mettait toute sa passion au service de la culture ; tandis qu'autour de lui les acquisitions de la pensée n'avaient qu'une valeur d'outil et de moyen, lui faisait de la pensée une fin ; et, dans la perspective qui était la sienne et que nul ne partageait autour de lui, le chemin qu'il suivait le conduisait tout autre part qu'aux honneurs et à la gloire. Dans cette dernière voie, multiplier les connaissances c'est se mettre des atouts en mains pour les luttes et les rivalités de la place publique ; dans la voie que suivait Socrate, l'accroissement du savoir ne pouvait que révéler à l'homme sa propre misère ; la multiplicité des connaissances ne pouvait que montrer la faiblesse des esprits ; il lui avait fallu parcourir cette voie pour expérimenter que rien de ce qui lui était offert ne pouvait satisfaire le besoin qu'il portait en lui-même, car sa voie était celle de l'intériorité et son besoin celui de la connaissance de soi.

La maturation de Socrate est donc elle-même le raccourci accéléré de toute la maturation de la civilisation hellénique ; toutes les démarches de pensée que la Grèce avait inventées depuis l'aube de son histoire, toutes les voies dans lesquelles s'étaient engagés les plus solides aussi bien que les plus subtils de ses esprits, Socrate les sonda à son tour pour son propre compte. Cette civilisation hellénique était comme un arbre dont les branches étaient devenues de plus en plus nombreuses et variées, et dont la multiple floraison s'épanouissait dans la cité d'Athènes. Mais, tandis que les Athéniens, indifférents à l'infinie multiplicité de cette prolifération, extrayaient pour leur satisfaction per-

sonnelle, les sucus variés de ces fleurs innombrables, Socrate se refusait à cette profanation. Conscience délicate, mais forte, personnalité sympathiquement ouverte à tous les courants mais profondément exigeante d'unité, il comprit tout, mais il n'accepta rien.

La vie de Socrate se présente donc, sous un premier aspect, comme consistant essentiellement dans une attitude de refus à l'égard de certains modes de penser et d'agir qui étaient courants autour de lui, qui constituaient autant de conceptions de la vie, autant de « philosophies » au sens large du mot, auxquelles Socrate refuse son adhésion et auxquelles il oppose une condamnation motivée. C'est en effet le propre des génies de s'affirmer d'abord par leurs refus, et l'analogie que nous avons constatée entre Socrate et Descartes peut être poussée assez loin. Si Socrate avait écrit, nul doute qu'il nous eût donné, comme Descartes dans la première partie du *Discours*, une histoire de ses réactions en face des valeurs communément admises. A défaut de ce témoignage personnel de Socrate, les éléments ne nous manquent pas pour essayer de le reconstituer à travers le caractère parfois contradictoire des témoignages indirects.

II

S'il est un fait qui paraît bien établi, sur lequel s'accorde l'unanimité des témoignages et qui semble rendre facile, au premier abord, notre connaissance d'un premier aspect des refus socratiques, c'est bien celui par lequel nous voyons Socrate abandonner, dès qu'il fut arrivé à l'âge mûr, les spéculations d'ordre ontologique et cosmologique. Nous avons vu comment la pensée en possession des fonctions abstractives et conceptuelles avait cru pouvoir trouver dans ces fonctions l'instrument d'une dialectique capable d'apporter une solution au problème de l'unité de l'être et comment, avec les Éléates, elle avait poussé jusqu'au bout

des exigences logiques de cette pensée abstractive et de la philosophie de l'identité. Mais nous savons aussi que cette doctrine de l'unité, de l'identité, de l'immobilité de l'être n'avait pas manqué de provoquer les protestations des pluralismes et des mobilismes et que, contre la logique de l'identité, toutes les philosophies parlant au nom de l'expérience étaient venues réagir violemment contre les envolées métaphysiques d'une orgueilleuse raison. Or, c'est un fait incontestable que Socrate refusa de s'engager dans le débat. Ils ressemblent, disait-il, à des fous, ceux qui se piquent de telles recherches : « les uns croient que l'être est un, les autres qu'il est infini en nombre ; ceux-ci que tout est sans cesse en mouvement, ceux-là que rien ne saurait se mouvoir ; les uns que tout naît et périt, les autres que rien ne saurait jamais naître ni périr (1) ».

Et ce n'est pas seulement de cette ontologie générale que se sépare Socrate. Nous savons aussi que la Physique d'Anaxagore, par exemple, tout en tenant compte des principes de l'éléatisme, marque cependant un retour à l'ancienne physique des premiers « physiologues », dans le dessein de concilier les réalités empiriques, la diversité, la mobilité, la pluralité, avec les exigences de la raison. Cette tentative d'éclectisme l'avait conduit à une philosophie originale, à un mécanisme où, sous l'action de l'Esprit ordonnateur, le monde se déroule dans l'ordre de la causalité efficiente, donnant ainsi satisfaction aux exigences de l'expérience. Or, ici aussi, Socrate ne cache pas sa déception en présence des préoccupations de cet ordre, et si le mot « esprit », prononcé par Anaxagore avait tout d'abord fait vibrer en lui quelque espérance de spiritualité véritable, le mécanisme que cet esprit a pour seul rôle de justifier, lui paraît profondément décevant. « Son cas, dit Socrate, dans le *Phédon*, était tout pareil à celui de quelqu'un qui, après avoir dit que dans tous ses actes Socrate agit avec son

(1) *Mémoires*, I, I, 13-14.

esprit, se proposant ensuite de dire les causes de chacun de mes actes, les présenterait ainsi. Pourquoi, d'abord, suis-je assis en ce lieu ? C'est parce que mon corps est fait d'os et de muscles, dont la propriété est de se tendre et de se relâcher, enveloppant les os avec les chairs et avec la peau qui maintient l'ensemble ; par suite donc de l'oscillation des os dans leurs emboîtements, la distension et la tension des muscles me rendent capable, par exemple de fléchir à présent ces membres ; et voilà la cause en vertu de laquelle, plié de la sorte, je suis assis en ce lieu (98 c d) ! » Nous comprenons par là les paroles de Socrate dans les *Mémoires* : « Il disait qu'en se plongeant dans ces spéculations on risquait de tomber en démence, tout comme Anaxagore (IV, 7, 6). »

Ainsi, il semble que « Socrate ne discutait point comme la plupart des autres, sur la nature de l'univers et ne recherchait point comment est né ce que les philosophes appellent le monde, ni par quelles lois nécessaires se produit chacun des phénomènes célestes (1) ». Il avouait que, quant à lui, les préoccupations de cette belle science l'avaient aveuglé de telle sorte qu'il avait fini par ne plus rien voir à tout ce qu'il en croyait connaître (2). Et lorsqu'il sera devant ses juges, il insistera longuement pour essayer de dissiper la confusion que, sous l'influence d'Aristophane, les Athéniens faisaient depuis toujours entre le Socrate véritable et ceux qui se préoccupent « de ce qui se produit sous la terre ou dans le ciel (3) ». Ni physique, ni métaphysique, rien concernant l'être ou le monde, tel semble donc être le premier refus global du socratisme. Peut-on pousser plus loin l'enquête et tenter d'assigner les raisons qui motivent ce premier refus ?

Le premier grief et celui auquel devaient être sensibles les consciences athéniennes avides d'accord interindividuel,

(1) *Mémoires*, I, I, 11.

(2) *Phédon*, 96 c.

(3) *Apologie*, 23 d, 18 b.

était assurément celui qu'on pouvait tirer et qu'on a toujours tiré de la multiplicité incohérente des théories et du désaccord flagrant entre les philosophes. Ce thème qui reviendra si souvent chez Montaigne et qui sera l'objection constante contre les grands systèmes de l'univers, Socrate a dû, lui aussi, le développer assez longuement. Socrate s'étonnait, dit Xénophon, de ce que les philosophes « ne voient point qu'il est impossible à l'homme de pénétrer ces secrets, puisque aussi bien ceux qui se piquent d'en parler le plus savamment ne sont pas d'accord les uns avec les autres et que la manière dont ils se traitent mutuellement ressemble à de la folie (1) ». Cependant, il n'y a rien d'original et de nouveau, et nous savons que les Sophistes invoquaient, eux aussi, cette incohérente multiplicité de doctrines pour professer leur relativisme et pour se réfugier dans un agnosticisme plus ou moins avoué. Il est probable, comme nous aurons à nous le demander par la suite, que ce n'est pas à une sophistique que Socrate sera conduit ; mais en ce qui concerne cette première réaction contre les dogmatismes ontologiques et cosmologiques, le refus socratique coïncide, comme sur bien d'autres points par ailleurs, avec l'action des Sophistes.

On trouve ensuite chez Xénophon un grief d'un ordre assez différent. On le retrouve, lui aussi, dans l'histoire à plusieurs reprises contre les tentatives de construction systématique de l'univers. Il est, sous des plumes aussi différentes que celles de Pascal et de Voltaire, le grief adressé à la philosophie cartésienne interprétée comme système du monde : c'est le grief d'inutilité. En ce qui concerne la critique socratique, telle que la présente Xénophon, elle semble se rapprocher davantage de l'aspect voltairien opposant l'empirisme efficace de la philosophie anglaise à l'*a priori* cartésien, que du moralisme mystique de Pascal. Socrate se demandait si les philosophes « croient que, quand

(1) *Mémoires*, I, I, 13.

ils sauront les lois qui règlent la naissance de chaque chose, ils feront, quand ils voudront, des vents, de la pluie, des saisons, ou toute autre chose pareille dont ils auront besoin (1) ». Par ailleurs, nous voyons Socrate, toujours au témoignage de Xénophon, recommander à ses disciples d'étudier les sciences, mais de s'arrêter à ce qu'elles offrent d'utile pour la vie sans pousser jusqu'aux vaines spéculations. « Il disait, par exemple, qu'il faut étudier la géométrie jusqu'à ce qu'on soit capable, au besoin, de mesurer exactement une parcelle de terre pour la prendre ou la donner à ferme, ou pour la diviser ou pour en faire le plan... Mais il désapprouvait l'étude de la géométrie poussée jusqu'aux problèmes difficiles à résoudre, car il disait qu'il n'en voyait pas l'utilité (2). » Et tout le chapitre VII du livre IV des *Mémorables* nous montre Socrate donnant le même conseil au sujet des diverses sciences du monde : l'astronomie devient inutile dès qu'elle cesse d'avoir des préoccupations pratiques et qu'elle « se consume » à connaître les mouvements, les distances, la nature des corps célestes. Et les mêmes remarques se poursuivent concernant la science des nombres et l'étude du corps humain. Grief d'inutilité pratique, telle est donc la seconde critique que Socrate adresse à l'activité purement spéculative des philosophes et des savants.

Mais voici enfin un troisième grief qui semble nous faire passer, cette fois, de la critique voltairienne à la critique pascalienne des constructions cosmologiques. Il s'agit de l'accusation d'impiété (Pascal dirait le péché d'orgueil) contre les philosophes qui prétendent s'égaliser aux dieux par leur science. Socrate était convaincu que les problèmes ainsi agités par les philosophes « sont des secrets impénétrables aux hommes, et il croyait qu'on déplairait aux dieux en recherchant ce qu'ils n'ont pas voulu nous révéler (3) ». La

(1) *Mémorables*, I, I, 15.

(2) *Mémorables*, IV, 7, 2-3.

(3) *Mémorables*, IV, 7, 6.

philosophie que les deux objections précédentes accusaient d'incertitude et d'inutilité semble devenir alors une science impie. Ceux qui se mettent à étudier « les choses divines » (1) sont en quelque sorte des sacrilèges en pénétrant dans un domaine qui leur est interdit et où la démence qui les frappe peut paraître un juste châtiment des dieux.

Ainsi, les témoignages ne font pas défaut qui semblent nous permettre de donner une forme explicite au refus socratique des spéculations ontologiques et cosmologiques, et de compléter ce refus par un assez clair exposé des motifs : incertitude, inutilité, orgueil, tels sont en effet les trois principaux chefs d'accusation sous lesquels nous voyons juger la pensée purement spéculative. Et l'affaire semblerait jugée en effet si nous ne nous heurtions aussitôt à ce qui est le paradoxe constant de la pensée socratique, tout au moins dans la forme où nous l'ont transmise les divers témoignages que nous en avons. A peine, en effet, avons-nous recueilli, parmi ces témoignages, ceux qui constituent le dossier de l'accusation précédente, que l'honnêteté nous oblige à faire état de témoignages tout à fait différents où nous voyons Socrate s'adonner lui-même, au moins en apparence, à ces mêmes spéculations qu'il reprochait aux philosophes et aux savants.

Certes, il ne saurait être question d'accorder une importance exagérée au Socrate qui est présenté dans *Les Nuées*, qui interroge le ciel et la terre (225 et suiv.) et qui discute du saut d'une puce (144 et suiv.) ; et Xénophon lui-même a beau se faire l'écho de cette réputation de discuteur qui accompagnait Socrate (2) ; rien de tout cela ne saurait être pris au pied de la lettre. Il serait trop facile d'accuser alors Socrate d'une futilité plus grande encore que celle des philosophes que nous avons vu condamner. Malgré cela il semble bien que Socrate était curieux de toutes choses.

(1) *Mémoires*, I, I, 12.

(2) Xénophon, *Banquet*, VI, 8.

« Nous avons devant nous, dit-il dans le *Banquet* de Xénophon, quelque chose de bien surprenant : c'est cette lampe. Comment se fait-il que son éclat soit de nature à répandre la lumière tandis que celui du cuivre n'en donne point, bien que les objets environnants s'y reflètent ? Pourquoi l'huile qui est un liquide, augmente-t-elle la flamme, tandis que l'eau qui est aussi un liquide éteint le feu ? (VII, 4.) » Dans les *Mémorables*, il discute aussi de choses physiques : Anaxagore, dit-il, qui soutient que le soleil est de feu, semble ignorer que « les hommes regardent facilement le feu, mais qu'ils ne peuvent regarder le soleil en face, et que les rayons du soleil noircissent la peau, effet que ne produit pas le feu. Il ignorait encore que toutes les plantes ont besoin de la lumière du soleil pour se développer convenablement, tandis que la chaleur du feu les fait invariablement périr. Quand il soutenait que le soleil est une pierre enflammée, il ignorait aussi qu'une pierre mise au feu ne brille pas et ne résiste pas longtemps tandis que le soleil subsiste et qu'il est toujours le plus brillant de tous les corps (IV, 7, 7) ».

Mais là où le témoignage devient plus embarrassant c'est lorsque, dans les *Mémorables*, où nous avons vu Socrate accuser d'impiété les philosophes qui discutent des choses divines, nous voyons deux chapitres consacrés à la Providence et à la finalité. Dans le chapitre IV du premier livre, c'est avec Aristodémos que Socrate s'entretient longuement. Nous l'y voyons essayer de convaincre son interlocuteur de l'existence de Dieu avec des arguments de « causefinalier » sans envergure et sans profondeur. Dans le chapitre III du livre IV, c'est avec Euthydémos que s'entretient Socrate sur les bienfaits dont les dieux ont comblé les hommes et c'est toujours par des arguments du même ordre que nous voyons Socrate dissenter des choses divines.

Ainsi, malgré les reproches que nous l'avons vu adresser aux philosophes et aux savants curieux des problèmes de la nature, nous voyons Socrate agiter lui-même des questions

de physique ; malgré l'accusation d'impiété lancée contre toute pensée qui voudrait pénétrer les secrets des choses divines, nous voyons Socrate s'entretenir longuement de la Providence et de la finalité. N'y a-t-il pas une contradiction, tout au moins apparente ? N'est-il pas surprenant de trouver, au milieu de l'entretien avec Euthydème qui porte uniquement sur la mansuétude des dieux à notre égard, l'affirmation répétée qu'il ne faut pas s'occuper des dieux ? Socrate parle des dieux et, en même temps, il dit à son interlocuteur : « Songe que les dieux nous font entendre qu'il ne faut pas chercher à les voir (1). » Comment résoudre ces contradictions dans les témoignages ?

Une première façon de sortir, au moins en apparence, de la difficulté, serait de ne point s'embarrasser de scrupules et d'écrire un chapitre sur la Théologie de Socrate après en avoir écrit un sur la condamnation par Socrate de toute théologie (2). Solution facile, certes, mais qui évidemment ne résout rien. On pourrait aussi, à la façon de Fouillée, dans sa *Philosophie de Socrate*, opter franchement pour un Socrate métaphysicien et dire alors que ce que Socrate condamne chez les philosophes de son temps, ce n'est pas toute métaphysique mais une certaine métaphysique que Socrate juge mauvaise et à laquelle il se serait proposé de substituer la sienne. On mettrait alors l'accent sur le finalisme de Socrate que l'on confirmerait par le témoignage de Xénophon et on l'opposerait au mécanisme des physiciens et d'Anaxagore. Cependant, cette option pour un Socrate métaphysicien à sa manière ne parvient pas, pour si brillante qu'elle soit, à nous faire oublier la constante affirmation d'ignorance que Socrate oppose sans cesse à ceux qui se croient savants en toutes choses. Si Socrate avait eu lui-même une théorie métaphysique du monde et des dieux à opposer aux théories de ses contemporains, il l'aurait fait avec toute l'ampleur, la profondeur et la sub-

(1) *Mémoires*, IV, 3, 13.

(2) C'est un peu ce qui se produit dans le *Socrate* de C. Piat.

tilité dont nous le savons capable et n'aurait pas laissé à ses interprètes lointains le soin d'être métaphysiciens pour lui.

Le témoignage d'Aristote nous offrirait une possibilité d'interprétation plus plausible en nous montrant Socrate préoccupé uniquement de choses morales. Nous comprendrions alors pourquoi Socrate refuse certaines spéculations et pourquoi il en accepte d'autres qui, à première vue, ressemblent à celles qu'il refuse, mais qui cependant sont centrées tout différemment. « Socrate s'occupait d'éthique et n'avait nul souci du grand tout (1). »

Nous avons déjà situé dans sa généralité le témoignage d'Aristote et nous ne reviendrons pas sur les considérations d'ensemble que nous avons faites plus haut. Il est vrai que la recherche socratique est une recherche essentiellement morale, mais Aristote n'explique pas suffisamment comment le caractère de cette recherche implique le rejet de toute cosmologie. Car, enfin, il faut bien reconnaître que les philosophes ultérieurs à Socrate, et Aristote lui-même, nous ont habitués à ne pas concevoir la morale comme se suffisant à elle-même mais nécessitant au contraire le fondement ontologique ou cosmologique d'une métaphysique par laquelle l'homme étant situé à sa vraie place dans la hiérarchie des êtres ou dans l'ordre de la nature, la connaissance de sa vertu se déduit de la connaissance de son être.

Aussi bien, le témoignage d'Aristote tend à ne faire de Socrate qu'un précurseur de la grande philosophie des concepts dont Aristote se juge l'inventeur véritable. Socrate aurait senti que, seul, le concept offrait un instrument solide à la pensée, mais, impatient d'efficacité pratique il en aurait limité l'usage au domaine de ce qu'il jugeait comme l'unique nécessaire, laissant à Aristote le soin de redresser la déviation platonicienne des Idées et

(1) Aristote, *Métaphysique*, A 6 ; 987 b.

d'appliquer enfin le concept à l'ensemble d'une philosophie systématique.

Or, c'est ce contexte du témoignage d'Aristote qui nous a paru difficilement acceptable et qu'il nous faudra sans cesse mettre au point. Nous accepterons la formule littérale que Socrate s'occupait uniquement de choses morales, qu'il n'avait nul souci du grand tout, mais nous n'acceptons pas sans discussion que Socrate ait eu la conception de la recherche morale que lui prête Aristote, à savoir une morale du concept. Sans anticiper sur la véritable conception socratique et pour en rester au sujet qui nous occupe des refus, le témoignage d'Aristote n'apporte donc pas grande lumière et ne fait que constater et que confirmer ce refus sans nous aider à l'expliquer.

Reprenons donc la question par nos propres ressources et occupons-nous tout d'abord de l'apparente contradiction entre les témoignages qui nous montrent un Socrate tantôt condamnant toute spéculation physique ou métaphysique, tantôt s'y adonnant lui-même. Il y a deux choses qu'il ne faut jamais oublier quand on interprète les témoignages concernant Socrate : c'est d'abord, que la vie de Socrate est un engagement spontané avant d'être un refus ; c'est, ensuite, que Socrate n'enseigne jamais de façon dogmatique mais que tous ses discours visent à une action sur la mentalité de l'interlocuteur.

Du premier point de vue, nous savons que Socrate a cru à la philosophie et à la science de son époque, avant d'en diagnostiquer le mal. Descartes aussi a fait des syllogismes et a disserté à la manière de l'école avant de rejeter un bagage encombrant, et Pascal a brillé dans les sciences avant de les accuser d'incertitude et d'inutilité ; l'un et l'autre nous paraîtraient aussi contradictoires si on mettait sur le même plan l'activité d'apprentissage de Descartes et son activité d'inventeur, l'activité scientifique de Pascal et son élan mystique. De même, et sans préjuger des innovations socratiques, les témoignages de Xénophon peuvent

ne nous paraître contradictoires qu'à cause d'une erreur semblable de perspective dans la mise en plans des discours socratiques. Il suffit que Xénophon n'ait pas su discerner ce que nous appellerons la conversion de Socrate pour qu'il nous présente sur le même plan des discours d'un Socrate non converti et des discours du Socrate en possession de sa propre lumière intérieure. Il est clair que dans un pareil cas ces discours peuvent nous paraître contradictoires puisque la conversion consistera précisément à refuser ce que l'on avait précédemment accepté tout au moins de façon provisoire.

Du deuxième point de vue, Socrate disions-nous, ne se livre jamais à un enseignement dogmatique, mais à une œuvre de provocation de moralité chez son interlocuteur. Les discours ne doivent donc jamais être pris à la lettre, mais au contraire saisis dans leur intention ; ils ne prétendent jamais à proclamer des vérités éternelles, mais au contraire, ils prennent chacun là où il est, ils s'adaptent à la condition et à la culture de chaque interlocuteur, et si Socrate est capable de manier en technicien rompu à toutes les ruses, l'instrument dialectique le plus subtil lorsqu'il discute avec un Zénon et un Parménide, il est aussi capable de parler aux hommes sans culture professionnelle le langage qui leur convient qui, seul, peut avoir quelque action sur eux, quitte à revenir ensuite sur les premiers arguments employés à cette œuvre pour les surmonter à leur tour jusqu'à ce que la provocation de moralité soit atteinte.

Si nous interprétons ainsi les passages qui nous ont paru contradictoires, l'opposition devient moins grave qu'elle ne paraissait de prime abord. Lorsque Socrate objecte à Anaxagore d'avoir méconnu la nature du soleil en disant qu'il est de feu, il ne se propose point de résoudre le problème pour son compte, mais il veut mettre en garde ses disciples contre des opinions prématurées. Lorsqu'il entretient de la Providence Aristodème et Euthydème avec des

arguments finalistes, il pare au plus pressé en essayant de réintroduire dans des consciences menacées d'athéisme (1), par les moyens qu'il juge appropriés, la foi qu'il croit pour elles indispensable. Nous aurons d'ailleurs à revenir longuement sur ce dernier point.

Ainsi les deux ordres de raisons que nous venons d'invoquer permettent de résoudre assez facilement les apparentes contradictions des témoignages de Xénophon. Il reste alors que Socrate a bien refusé pour son propre compte toute ontologie et toute cosmologie, et que les discours dans lesquels il paraît se livrer lui-même à des spéculations du même genre peuvent toujours être interprétés soit comme appartenant à un Socrate non converti, soit comme ayant pour but de persuader des auditeurs incapables d'entendre un autre langage. Il nous reste à essayer de creuser un peu plus profondément sous ces refus pour mieux dégager la forme de pensée qui se trouve condamnée par Socrate.

Il nous faut, pour cela, nous rappeler les conditions de la naissance des formes de pensée que Socrate condamne, le besoin auquel elles prétendent répondre et la façon dont elles espèrent donner satisfaction à ce besoin. Nous savons que toutes les démarches de la pensée grecque, comme d'ailleurs toute l'activité de la pensée en général, ont pour fonction de résoudre de façon plus ou moins consciente, l'antinomie fondamentale de l'Un et du Multiple. Nous avons vu le Multiple envahir peu à peu les consciences par une intériorisation des différents systèmes de valeurs ; nous avons vu un premier désarroi créé ainsi dans les consciences par cette participation au multiple et s'extérioriser dans certaines manifestations pessimistes de l'art. Mais nous savons aussi que, par la découverte de la puissance du *Logos*, par le passage à la mentalité du type abstraktif et conceptuel, les consciences philosophiques ont pu croire

(1) Aristodème « n'offrait pas de sacrifices aux dieux, ne les priait point, n'usait pas de la divination et se moquait même de ceux qui se livraient à ces observances ». (*Mémorables*, I, 4, 2.)

surmonter la crise en s'engageant dans la voie de l'abstraction conceptuelle croissante : le mouvement qui part des spéculations cosmologiques des premiers « physiologues » et qui aboutit à la dialectique ontologique des Éléates, ne fait que traduire cette ivresse de la pensée trouvant dans l'unité abstraite du concept l'instrument lui permettant d'assurer sa propre cohérence et cherchant à s'élever au plus haut degré de cette cohérence, par l'affirmation absolue de l'unité de l'être. Or, cette doctrine de l'unité et de l'immobilité de l'être n'avait pas manqué de provoquer les protestations des pluralismes et des mobilismes : contre la logique de l'identité d'autres philosophes et les sophistes étaient venus invoquer l'expérience pour réduire les prétentions de l'envolée ontologique et obliger la raison encore enivrée d'elle-même à moins d'orgueil.

C'est avec ces derniers que nous voyons Socrate collaborer tout au moins provisoirement, par son refus des préoccupations ontologiques et cosmologiques : Socrate est hostile à la pensée abstraite et à l'usage physique ou métaphysique de la représentation du type conceptuel. Or, interprétés comme portant en profondeur sur la pensée abstraite et générale, ces reproches peuvent prendre maintenant toute leur valeur, et même les contradictions apparentes auxquelles nous nous étions heurtés disparaissent complètement.

Qu'y a-t-il en effet de plus incertain que la pensée conceptuelle ? Sans entrer dans une critique pour notre propre compte, Socrate semble avoir bien vu que la certitude apparente que procure le concept ne s'obtient qu'au prix d'assimilations qui méconnaissent nécessairement la nature des choses. Le soleil et le feu sont de même nature, dit le concept avec Anaxagore (1) ; mais Socrate n'a point de difficulté à montrer la fragilité d'une pareille affirmation en découvrant par delà les apparences sensibles qui sem-

(1) *Mémorables*, IV, 7, 7.

blaient justifier cette assimilation par ressemblance, les différences qui se manifestent dans les effets opposés de ces deux objets dont l'assimilation est par conséquent illégitime. L'huile et l'eau sont de même nature, puisque ce sont deux liquides (1), dit encore la pensée par concepts ; mais nous avons vu aussi Socrate se plaire à insister sur leurs différences : l'eau éteint le feu, et l'huile le ranime. Et il n'est pas jusqu'à la discussion d'apparence futile sur le saut de la puce dont il est question dans *Les Nuées*, qui ne puisse être interprétée dans le même sens. Pour la pensée conceptuelle un saut est long ou court, à droite ou à gauche, en haut ou en bas. Pour Socrate, le saut se détermine par relation à l'instrument qui le déclanche. Serait-ce faire preuve d'une ingéniosité excessive que de voir là, en même temps que la condamnation de la pensée conceptuelle et du jugement d'attribution, une curieuse anticipation socratique de la valeur et de la fécondité du jugement de relation qui fait le fondement de la science cartésienne et dont M. Brunschwig s'est appliqué à démontrer la solidité ? Dans tous les cas, ces textes parlent maintenant clairement : Socrate refuse la Physique des qualités que croira mettre au point Aristote ; il refuse de lier la connaissance des choses à l'emploi d'un instrument qui trahit la confiance qu'on avait mise en lui, par une fausse assimilation qui se borne à ne retenir que les ressemblances parfois les plus superficielles, en oubliant les différences le plus souvent essentielles.

Le reproche d'incertitude se doublait, comme nous l'avons vu, du reproche d'inutilité. Or, ce reproche à son tour prend toute sa valeur quand on le situe en direction de la représentation conceptuelle. Cette représentation permet en effet à la conscience de s'éloigner indéfiniment du réel ; or c'est dans le réel que nous avons à vivre et à agir ; comment pourrions-nous donc le retrouver lorsque nous

(1) Id., *Ibid.*

l'avons quitté pour nous livrer à une vaine dialectique verbale ? D'ailleurs cette inutilité est un corollaire de l'incertitude. La pensée conceptuelle qui me dit que l'huile et l'eau sont des liquides, ne peut être d'aucun secours pour l'action puisque ce qui importe précisément à celle-ci c'est de savoir que l'une avive la flamme et que l'autre l'éteint. C'est cette inutilité que Bacon a sentie dans la Physique d'Aristote et qu'il n'a pas réussi à surmonter parce qu'il ne voyait pas son lien à la Physique des concepts. Cette liaison n'a été bien aperçue que par Descartes qui a substitué à la base fragile qu'offrait à l'action le jugement qualitatif, la fécondité de la pensée du type mathématique. Socrate ne pouvait pressentir tout cela, mais sa condamnation est du même ordre et les textes de Xénophon prennent, ici aussi, leur valeur : « croient-ils qu'ils feront quand ils voudront, des vents, de la pluie, des saisons, ou toute autre chose pareille dont ils auront besoin (1) », ceux qui croient connaître ces objets en disant que le vent est de l'air, la pluie de l'eau et les saisons du chaud et du froid ? Il fallait autre chose, pour satisfaire la conscience de Socrate, que ces stériles juxtapositions de mots. Aussi bien, lorsque nous voyons Socrate recommander à ses disciples de ne point rechercher des connaissances au delà des besoins de l'action, devons-nous bien situer la science qu'il condamne ainsi. Cette science est celle de son époque, c'est-à-dire une connaissance par idées abstraites et générales ; et sa condamnation tombe juste puisque cette science ne peut que se perdre dans le verbalisme lorsqu'elle prétend à la connaissance des choses : elle croit comprendre ces choses parce qu'elle en parle, mais elle ne fait que consommer une rupture néfaste entre le verbe et le réel.

Enfin et en troisième lieu, l'accusation d'orgueil s'éclaire à son tour quand elle porte sur la connaissance conceptuelle, car cette connaissance est nécessairement dogmatique et

(1) *Mémorables*, I, I, 15.

prétend pénétrer les secrets de l'être en soi ou réaliser une vision exhaustive du « grand tout ». C'est ce dogmatisme totalitaire qui est insupportable à Socrate. Sans doute, la réserve qui s'impose à l'historien du socratisme quand il s'agit des textes platoniciens nous fait-elle un devoir d'attribuer à Platon lui-même le « parricide » en bonne forme qui est consommé tout au long du *Parménide* et du *Sophiste* et qui constitue la plus puissante condamnation de l'ontologie de l'identité et de la cosmologie de la participation qualitative. Mais, outre qu'il n'est pas interdit de situer Socrate à l'origine, sinon dans le détail, de l'élan que Platon exploite, on peut saisir avec netteté la condamnation portée par Socrate lui-même, sans faire appel aux grands dialogues platoniciens et en restant sur le plan des témoignages xénophontiques que nous avons tout à l'heure invoqués : cette condamnation bien que moins puissante dans son argumentation, n'en est pas moins des plus nettes.

Le dogmatisme de la raison conceptuelle porte en effet en lui-même sa propre condamnation, cette raison ne peut dogmatiser que par une élimination arbitraire de l'irrationnel. Toutes les fois qu'elle croit se sentir à l'aise, c'est quelle s'est fermée au multiple, au mobile et au changement. Plus elle croit s'élever en certitude, plus en réalité elle fait le vide en elle ; et quand elle est au sommet de son ontologie où elle croit appréhender la totalité de l'être, elle ne se trouve en réalité en présence que d'une notion toute vide et formelle de l'être dont le contenu concret s'est alors réfugié dans l'irrationnel.

Aussi, plus la raison conceptuelle dogmatise dans le sens de l'ontologie qui lui est propre, plus elle donne de fondement aux dogmatismes de l'irrationnel qu'elle provoque en laissant passer, entre les mailles de plus en plus larges d'un réseau de concepts qui manque de plus en plus le réel, la richesse de l'être dont vont alors se prévaloir les philosophies de l'expérience. D'où l'opposition constante, inévitable et impossible à lever, du dogmatisme rationnel et du

dogmatisme empirique, de l'Un qui n'a pas d'être concret parce qu'il est vide et du Multiple qui n'a pas d'être logique parce qu'il est mobile et changeant. Tout cela est aujourd'hui familier, ou tout au moins devrait l'être, aux philosophes, surtout depuis la *Critique de la Raison pure* ; mais la sagacité de Socrate n'a pas eu besoin de la technicité philosophique à laquelle nous sommes aujourd'hui habitués. En présence de la première envolée métaphysique d'une raison conceptuelle ivre d'orgueil, il a senti que l'opposition des dogmatismes était une marque de leur impuissance et que leur nombre était un signe de leur respective fragilité. C'est pourquoi nous l'avons vu accuser de folie ceux qui se piquent de chercher le secret des choses et recommander à ses disciples de laisser aux dieux de telles prétentions.

Ainsi, c'est bien un refus de l'usage physique et métaphysique du concept qui se dégage de l'examen de l'attitude de Socrate à l'égard des cosmologies et des ontologies de son temps. Condamnation anticipée par conséquent de tout le système aristotélicien de l'univers. Il n'est pas encore temps de nous demander si le concept dont l'usage est ainsi condamné dans l'ordre de la nature se trouve, comme le dit Aristote, utilisé par Socrate dans l'ordre des choses morales. Mais il semble bien qu'Aristote n'ait pas senti toute la portée de la condamnation socratique. Parce qu'il a pris, lui, conscience du concept, il a confondu cette prise de conscience avec son usage ; il n'a pas vu que Socrate le condamnait déjà sur des preuves manifestes d'impuissance qu'il avait montrées dans son fonctionnement spontané, et il semble avoir pris chez Socrate pour une limitation par timidité ou par impatience ce refus de physique et de métaphysique conceptuelles, qui est en réalité un refus critique résultant d'une réflexion véritable sur les possibilités et les limites des ressources que peut offrir le concept à la conscience philosophique préoccupée de sa condition.

III

Il n'y a donc pas de doute sur un premier point : Socrate refuse l'usage de la pensée par concepts, telle qu'elle s'était manifestée dans les recherches ontologiques et cosmologiques. Nous pourrions dès lors nous attendre à le voir se ranger dans l'autre ligne de pensée que nous avons vue en constante opposition avec le rationalisme de l'abstrait, la ligne des philosophies de l'expérience. La condamnation d'une orgueilleuse raison pourrait être, en effet, chez Socrate, soit le résultat, soit la cause, d'une option ou tout au moins d'une prédilection pour ce que nous pourrions appeler les empirismes au sens le plus large du mot.

Les philosophies de l'expérience, ou mieux les attitudes empiriques, ont revêtu en Grèce, comme nous l'avons vu, des formes diverses, suivant l'aspect de l'expérience auquel l'homme se confiait pour en tirer satisfaction. Dans l'histoire grecque en général et à Athènes en particulier, l'expérience semble revêtir trois aspects assez nets pour qu'il ne soit pas arbitraire de les séparer, malgré leur fréquent mélange. C'est d'abord l'expérience humaine dans le cadre de la cité qui fait le fond de ce que nous pouvons appeler l'empirisme « politique » des sophistes. Il s'agit, en effet, avant tout pour ceux-ci de faire bénéficier l'homme, par l'éducation, d'une expérience anticipée de la vie sociale de façon à le mieux préparer à cette vie en développant en lui les qualités qu'elle réclame. Il s'agit de savoir par expérience quels sont les procédés de parole et d'action qui donnent les meilleurs résultats pratiques et d'enseigner l'usage, empirique lui aussi, de ces procédés.

A cet empirisme politique, il faut ajouter un courant qui vient de plus loin, qui plonge ses racines au plus profond de l'histoire grecque, l'empirisme « mystique ». Nous en avons suivi les articulations essentielles dans les mystères d'Éléusis, dans les pratiques dionysiaques, dans les rites orphico-pythagoriciens. Ici aussi, il s'agit bien d'une expérience,

bien qu'elle soit d'un tout autre ordre. Il s'agit d'éprouver en soi la présence de quelque force émouvante et, pour retrouver cette force, de se livrer aux pratiques rituelles d'exaltation ou de purification que recommandent les diverses sectes.

Enfin, une dernière forme d'empirisme serait l'empirisme « techniciste », de caractère pratique dans l'ordre de l'activité humaine informatrice des objets. Nous avons vu aussi, dans sa genèse, la formation de cette expérience technique par suite du développement des divers arts pour eux-mêmes et dans le cadre d'une spécialisation assez poussée. Empirisme politique, empirisme mystique, empirisme technique, telles sont donc bien les diverses formes de l'expérience qu'on pouvait opposer au rationalisme de l'abstrait. Socrate va-t-il se laisser ranger dans quelque-une de ces formes ? Est-il, en un sens ou dans tous les sens à la fois, un philosophe de l'expérience ?

Il pourrait le paraître à première vue et si l'on ne tient compte que de son attitude de refus à l'égard de l'orgueilleuse raison. Ne semble-t-il pas naturel et pour ainsi dire nécessaire, que le balancement antithétique des formes de pensée ait renvoyé Socrate à l'expérience par le seul fait de son refus du concept ? Et lorsque W. James a proposé une philosophie d'un empirisme radical, ne l'a-t-on pas comparé à Socrate (1) ? Tout comme chez les empiristes, il y a en effet chez Socrate un souci constant d'efficacité pratique, de contact avec le concret, qui pourrait nous pousser à le ranger parmi eux. Il semblerait même qu'il puisse entrer sans difficultés dans chacune des trois grandes formes d'empirisme que nous avons pu distinguer autour de lui. Avec l'empirisme politique des Sophistes, il a de nombreux traits communs : lui aussi, il est préoccupé de l'homme dans la cité ; il passe sa vie à former des hommes

(1) Voir un article de A. Chaumeix in *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1910.

vertueux et la vertu qu'il enseigne est avant tout une vertu de citoyen ; il veut la cité forte, bien gouvernée, florissante et prospère ; et son activité est, extérieurement tout au moins, tellement semblable à celle des Sophistes, qu'il est difficile à ses contemporains de le distinguer des autres maîtres de vertu.

On a pu de même rattacher Socrate aux grands courants mystiques de son époque (1). Si cela était vrai il faudrait finalement voir en lui, avec M. Bergson, un de ces « héros » auxquels le contact direct avec l'effort créateur qui est la manifestation du divin, donne l'élan exceptionnel de ceux qui ont vécu la communion de l'expérience mystique : « Socrate enseigne parce que l'oracle de Delphes a parlé. Il a reçu une mission. Il est pauvre, et il doit rester pauvre. Il faut qu'il se mêle au peuple, qu'il se fasse peuple, que son langage rejoigne le parler populaire. Il n'écrit rien, pour que sa pensée se communique vivante à des esprits qui la porteront à d'autres esprits. Il est insensible au froid et à la faim, nullement ascète, mais libéré du besoin et affranchi de son corps. Un « démon » l'accompagne qui fait entendre sa voix quand un avertissement est nécessaire. Il croit si bien à ce « signe démonique » qu'il meurt plutôt que de ne pas le suivre ; s'il refuse de se défendre devant le tribunal populaire, s'il va au devant de sa condamnation, c'est que le démon n'a rien dit pour l'en détourner. Bref, sa mission est d'ordre religieux et mystique au sens où nous prenons aujourd'hui ces mots (2). »

Enfin, il ne serait pas non plus bien difficile de voir dans Socrate un philosophe de l'expérience pratique et même, plus précisément, technique. Nous savons qu'il aimait les conversations avec ceux qui, par leur métier, sont en

(1) C'est, en un sens, ce qu'ont fait A. E. Taylor, dans ses *Varia Socratica* et Burnet (Ed. du *Phédon* et les chapitres sur Socrate dans le tome 1^{er} de sa *Greek Philosophie*) : d'après eux, Socrate aurait été le chef d'une secte orphico-pythagoricienne qui aurait élaboré la théorie des Idées que Platon a exposée.

(2) *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 59.

contact direct avec la matière à informer (1). Les grands rhéteurs lui reprocheront même de ne prendre ses exemples que dans des métiers si peu relevés qu'aucun beau discours ne peut les prendre pour thèmes (2). Les *Mémorables* nous le présentent à chaque instant préoccupé d'efficacité pratique ; et nous avons vu qu'il est vraisemblable de supposer qu'il s'était intéressé aux disciplines spécialisées : mathématiques, médecine, musique.

Ainsi les raisons ne manqueraient pas pour faire de Socrate un philosophe de l'expérience. Nous dirons même que ces raisons sont trop nombreuses et que c'est cela qui doit nous donner l'éveil et nous mettre en garde. Socrate serait un sophiste, il serait un mystique, il serait un pragmatiste, il n'y aurait rien qui dût nous étonner au premier abord. Mais il paraît être tout cela à la fois, et c'est là que notre étonnement commence, car il est difficile d'être tout cela à la fois. Les Sophistes n'avaient que dédain à l'égard des métiers manuels et des techniques utilitaires ; les mystiques vivaient à l'écart, dans leurs sectes fermées ; les artisans se souciaient assez peu de mystique ; si bien que si Socrate présente des ressemblances avec tous, il est probable qu'il ne s'identifie complètement avec aucun des empirismes.

Opterons-nous pour l'un de ces aspects en rejetant les autres ? — Ce serait alors probablement l'aspect mystique qui devrait être choisi, encore qu'il soit difficile d'éliminer complètement les autres. Mais alors, c'est une nouvelle gêne qui surgit. Socrate parle toujours de science, de connaissance ; et M. Bergson lui-même est bien obligé de le noter : « Socrate met au-dessus de tout l'activité raisonnable, et plus spécialement la fonction logique de l'esprit. L'ironie qu'il promène avec lui est destinée à écarter les opinions qui n'ont pas subi l'épreuve de la réflexion et à

(1) *Mémorables*, III, 10.

(2) *Gorgias*, 491 a.

leur faire honte, pour ainsi dire, en les mettant en contradiction avec elles-mêmes. Le dialogue, tel qu'il l'entend, a donné naissance à la dialectique platonicienne et par suite à la méthode philosophique, essentiellement rationnelle, que nous pratiquons encore. L'objet de ce dialogue est d'aboutir à des concepts qu'on enfermera dans des définitions ; ces concepts deviendront les Idées platoniciennes ; et la théorie des idées, à son tour, servira de type aux constructions, elles aussi rationnelles par essence, de la métaphysique traditionnelle. Socrate va plus loin encore : de la vertu même il fait une science ; il identifie la pratique du bien avec la connaissance qu'on en possède ; il prépare ainsi la doctrine qui absorbera la vie morale dans l'exercice rationnel de la pensée. Jamais la raison n'aura été placée plus haut (1). »

Et voilà le paradoxe de Socrate. Dès qu'on essaie de le saisir pour le ranger dans un des cadres habituels qui servent à définir les attitudes philosophiques, il se refuse et semble fuir ; dès qu'on veut le placer dans un camp, on le trouve aussitôt dans le camp opposé. Nous l'avons vu refuser, sans équivoque possible, d'être assimilé aux « physiologues » et aux philosophes de l'Être ; il semblait dès lors naturel de le chercher parmi les philosophes de l'inspiration et de l'action ; et voici qu'à présent il nous apparaît à nouveau ami de la raison, non pas certes de cette raison abstraite que nous l'avons vu condamner tout à l'heure, mais d'une certaine raison cependant.

C'est à la méditation de ce paradoxe que nous devons consacrer nos efforts si nous voulons comprendre, dans ce qu'elle a de positif, l'attitude de Socrate. Pour le moment, il s'agit de définir cette attitude plutôt négativement par ce qu'elle refuse pour nous mettre en mesure de mieux comprendre par la suite ce qu'elle affirmera. Or, de même qu'il n'y avait aucun doute sur le refus socratique de la

(1) *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 59.

pensée par abstraction, de même il ne saurait y en avoir sur le refus de tout empirisme. Un texte est à cet égard décisif et ne permet aucune ambiguïté ; il est même si clair, il correspond si bien aux grandes formes de l'empirisme grec au ^{ve} siècle, qu'il semble avoir été établi en suivant ces formes pas à pas.

C'est le passage de l'*Apologie* de Platon dans lequel nous voyons Socrate raconter les désillusions qu'il éprouva lorsque, cherchant à prendre en défaut la parole de l'oracle de Delphes qui le proclamait le plus savant parmi les hommes, il confronta son ignorance avec le savoir de ceux qui pouvaient avoir les connaissances qu'il n'avait pas. « J'allai trouver un des hommes qui passaient pour savant ; certain que je pourrais là, ou nulle part, contrôler l'oracle et ensuite lui dire nettement : « Voilà quelqu'un qui est « plus savant que moi, et toi, tu m'as proclamé plus « savant. » J'examinai donc à fond mon homme ; — inutile de le nommer ; c'était un de nos hommes d'État ; — Or, à l'épreuve, en causant avec lui, voici l'impression que j'ai eue, Athéniens. Il me parut que ce personnage semblait savant à beaucoup de gens et surtout à lui-même, mais qu'il ne l'était aucunement... Après les hommes d'État, j'allai trouver les poètes, auteurs de tragédies, faiseurs de dithyrambes et autres, me disant que, cette fois, je prendrais sur le fait l'infériorité de mon savoir. Emportant donc avec moi ceux de leurs poèmes qu'ils me paraissaient avoir le plus travaillés, je leur demandai de me les expliquer ; c'était en même temps un moyen de m'instruire auprès d'eux. Ici, juges, j'ose à peine vous dire la vérité. Pourtant, il le faut. Eh bien, tous ceux qui étaient là présents, ou peu s'en faut, auraient parlé mieux que ces auteurs même sur leurs propres œuvres. En peu de temps donc, voici ce que je fus amené à penser des poètes aussi : leurs créations étaient dues, non à leur savoir, mais à un don naturel, à une inspiration divine analogue à celle des prophètes et des devins. Ceux-là également disent beaucoup de belles choses,

mais ils n'ont pas la science de ce qu'ils disent. Tel est aussi, je m'en suis convaincu, le cas des Poètes... Pour finir je me rendis auprès des artisans. Car j'avais conscience que je ne savais à peu près rien et j'étais sûr de trouver en eux des hommes qui savaient beaucoup de belles choses. Sur ce point, je ne fus pas trompé : ils savaient en effet des choses que je ne savais pas, et, en cela ils étaient plus savants que moi. Seulement, Athéniens, ces bons artisans me parurent avoir le même défaut que les poètes. Parce qu'il pratiquaient excellemment leur métier, chacun d'eux croyait tout connaître, jusqu'aux choses les plus difficiles, et cette illusion masquait leur savoir réel (21 c et suiv.). »

Nous retrouvons bien là en effet nos trois grandes formes d'empirisme, et d'abord, l'empirisme politique qui est le savoir des hommes d'État. Or, à l'examen de Socrate, ce savoir est un faux savoir, et par là, Socrate s'oppose à la conception sophistique de l'homme politique. Le type du politique, en effet, était pour le sophiste, l'homme des tribunes publiques, l'homme des discours persuasifs, capable d'enlever l'adhésion des foules en agitant de grands thèmes généraux. Or, aux yeux de Socrate, ces discours ne font le plus souvent que masquer l'ignorance concernant les problèmes politiques précis qui se posent dans la cité. Le dialogue des *Mémorables* entre Socrate et le jeune Glaucon est plein d'enseignements à ce sujet ; Glaucon est précisément le type de cet Athénien politique discoureur ; il « s'essayait à haranguer le peuple », et « il avait l'ambition de diriger la politique d'Athènes (III, 6, 1) ». Socrate, après l'avoir convaincu d'ignorance sur les divers problèmes techniques qui se posent dans le gouvernement de la cité, conclut : « Prends garde, Glaucon, qu'en recherchant la gloire, tu ne t'attires le contraire. Ne vois-tu pas comme il est dangereux de dire ou de faire ce qu'on ne sait pas ? Songe à tous les gens de ta connaissance que l'on voit parler et agir sans savoir ce qu'ils disent ni ce qu'ils font. Penses-tu qu'on les loue pour cela ou qu'on les

blâme, et qu'on les admire plutôt que de les mépriser ? (III, 6, 16.) » Voilà donc des hommes qui croient posséder la science du gouvernement parce qu'ils possèdent la technique du verbe, et qui ignorent les problèmes mêmes qui se posent à leur action. Certes, la condamnation de l'homme politique par Socrate se montrera à nous avec une plus grande profondeur lorsque nous nous demanderons comment Socrate concevait la justice et la vertu en général sans lesquelles il ne saurait y avoir de cité véritablement humaine ; mais, dès à présent, nous le voyons condamner fermement cette forme d'empirisme politique qui consiste à obtenir à tout prix l'adhésion du peuple sans s'être jamais interrogé sur les fins qu'on veut lui faire atteindre ni sur les moyens par lesquels on les atteindra.

La seconde forme d'empirisme condamnée par Socrate dans ce passage est l'empirisme mystique. C'est celui qui se manifeste chez les poètes, tragédiens ou dithyrambiques. Or, ne nous y trompons pas : ce n'est pas seulement l'occupation artistique des poètes qui se trouve condamnée par Socrate ; ce n'est pas seulement le savoir exprimé dans les vers, qui est accusé de n'être qu'une ignorance ; par delà les poètes et par delà les vers, c'est la forme mystique de pensée qui est en cause ; c'est la source même de l'inspiration qui est frappée de suspicion parce qu'elle n'est pas source de lumière. La condamnation de la poésie dithyrambique porte aussi sur les pratiques dionysiaques auxquelles cette poésie était primitivement liée et dont elle avait conservé toute l'irrationalité frénétique. Et en même temps que cette forme précise de mystique, c'est toute mystique en général qui se trouve englobée dans la condamnation : « Les prophètes et les devins disent également beaucoup de choses et de belles choses, mais ils ne savent pas ce qu'ils disent (1). » Par là, tous les ponts sont coupés par lesquels on voudrait essayer de joindre Socrate à l'un

(1) *Apologie*, 22 c.

quelconque des grands courants mystiques dont nous avons esquissé les principaux aspects. Socrate pourra peut-être parler un langage qui rappellera celui des Orphiques, il pourra bien parler de l'âme, il pourra invoquer la présence en lui de quelque divinité ; nous ne savons pas encore ce qu'il pourra par là vouloir dire, mais nous pouvons être assurés dès à présent que, sous des analogies de langage, sa pensée ne pourra rien avoir de commun avec cette pensée mystique qui a pour caractère essentiel et, aux yeux de Socrate, pour vice fondamental, d'être une pensée qui ne se pense pas.

Enfin, c'est l'empirisme techniciste et pragmatique qui se trouve repoussé dans l'allusion au savoir des artisans. Certes, eux aussi, savent beaucoup de choses ; ils pratiquent excellemment leur métier, mais leur savoir est aussi suspect. Tout d'abord, en effet, l'artisan est en général engoncé dans une routine qui se prolonge par simple inertie dans les ouvrages qu'elle accomplit ; et cette absence de réflexion rend la technique vaine dans son immuable rigidité puisqu'une technique a précisément pour but d'adapter ses produits aux exigences infiniment variées des besoins. C'est ce dont témoigne, dans les *Mémorables*, le dialogue entre Socrate et l'armurier Pistias : une cuirasse bien faite n'est pas une cuirasse faite sur le modèle d'un corps aux proportions définies une fois pour toutes ; ce n'est pas davantage une cuirasse garnie de multiples et riches décorations ; la cuirasse bien faite est celle qui est adaptée, en général à son usage qui est de protéger, et en particulier au corps qui doit la revêtir et qui est particulier dans sa structure et variable dans ses mouvements (III, 10, 9 et suiv.). Et ce n'est pas tout : parce qu'il possède les routines de son métier, l'artisan se croit savant en toutes choses, et cette extension d'un savoir qui n'est déjà pas un savoir véritable, lui donne l'illusion de tout connaître alors qu'il ne connaît rien. Socrate refuse donc bien l'empirisme des techniques, et dans ses formes particulières et dans son

illégitime extension. Sur ce point aussi, nous ne devons pas nous laisser prendre. Socrate pourra bien parler d'efficacité pratique, il pourra bien invoquer comme critère des choses bonnes leur utilité, il pourra paraître parler la langue du pragmatisme, nous devons nous rappeler qu'il refuse toute façon de penser qui ne serait qu'un savoir-faire qui ne se connaît pas.

Ainsi, c'est bien à un refus de toute forme de pensée empirique que nous nous trouvons conduits. On aurait pu croire un instant qu'ayant refusé la raison conceptuelle, Socrate se fût replié sur les philosophies de l'expérience ; mais il n'en est rien. Cela nous jette certes dans un certain embarras ; mais avant de nous demander ce que Socrate propose à la place des fausses idoles, il convient de creuser en profondeur la signification de ces divers refus, car ces refus sont chez lui motivés et à ce refus généralisé il doit y avoir un motif général et profond qui nous donnera les indications nécessaires sur la direction dans laquelle la véritable pensée de Socrate doit être cherchée.

IV

Aucune des voies dans lesquelles s'était engagée la pensée depuis que les circonstances historiques l'avaient obligée à quitter la forme mythique, ne recueille donc l'approbation de Socrate. A toutes ces formes de pensée qui s'étaient constituées sous la pression urgente du Multiple, il oppose une fin de non recevoir catégorique dûment motivée.

Or, si nous essayons de dégager le caractère commun de ces diverses formes de pensée, qui attire dans tous les cas un même reproche constant et fondamental de la part de Socrate, nous serons amenés à poser que la pensée présocratique est essentiellement dogmatique. Qu'il s'agisse, en effet, des formes rationnelles ou des formes empiriques de connaître, jamais la pensée ne se retourne véritablement

sur elle-même. Certes, il y a bien une vaine dispute, une critique de la raison au nom de l'expérience et une critique de l'empirisme au nom de la raison, mais cela ne constitue pas une réflexion critique véritable : ce n'est qu'une stérile opposition de deux dogmatismes orientés en sens inverses et qui se renvoient inutilement de l'un à l'autre l'accusation de trahir la vérité ou de trahir le réel. Socrate les renvoie dos à dos, en montrant à chacun d'eux que la confiance qu'ils accordent chacun, soit à la raison, soit à l'expérience, n'est qu'une confiance illusoire parce qu'elle n'est pas réfléchie. C'est là le thème constant de son accusation : tous croient savoir et tous ignorent parce qu'aucun n'a porté la lumière de la réflexion critique sur l'instrument de son savoir.

Mais il y a plus. Ce dogmatisme général a sa source dans un double réalisme : réalisme de l'objet et réalisme du sujet (1). Le réalisme de l'objet se manifeste sous des formes diverses, dans les préoccupations des physiciens et dans les philosophies de l'Être : c'est un réalisme des choses et des qualités abstraites, c'est un réalisme qui prend ses concepts pour des réalités et qui leur attribue une action effective et déterminante dans la connaissance qu'en prend le sujet. Le réalisme du sujet consiste surtout dans un réalisme de l'individu. C'est l'individu que toute l'histoire grecque amène au premier plan, c'est donc l'individu qui va se prendre comme critère et, malgré les protestations d'Héraclite, c'est l'homme en tant qu'individu qui devient finalement la mesure de toutes choses dans ce qu'on a appelé le relativisme des sophistes qui n'est en réalité qu'un réalisme du sujet individuel. Et, en même temps qu'il combat le dogmatisme, Socrate repousse le double réalisme qui lui sert de fondement. Nous pourrions mieux le justifier dans nos analyses ultérieures, mais nous savons bien dès à présent que le reproche d'orgueil que

(1) Voir sur ce point, V. Delbos, *La Préparation de la Philosophie moderne*, in *Revue de Métaphysique*, 1929, p. 447.

Socrate adresse à tous vise surtout ce réalisme qui donne à l'individu l'illusion qu'il connaît toutes choses alors qu'il ne se connaît même pas.

Nous pouvons donc dire que Socrate refuse les formes de pensée courantes pour leur réalisme dogmatique. A ce dogmatisme, Socrate n'en oppose pas un autre : ce n'est pas au nom d'une vérité dont il détiendrait le secret qu'il accuse les autres de faux savoir. Au savoir des dogmatiques, Socrate n'oppose que son ignorance ; et tandis que tous affirment à travers leurs discours ou leurs actes l'assurance de leur naïve confiance en eux, lui va, répétant partout qu'il ne sait rien. Allons-nous dès lors pouvoir faire de Socrate un sceptique ?

Ce serait le laisser échapper plus sûrement encore qu'en essayant de le ranger parmi ceux qu'il combat. Le sceptique est l'homme qui se complaît dans la contemplation du multiple. Ayant abdiqué pour lui-même toute exigence d'unité, il trouve dans le spectacle changeant des contradictions humaines une sorte de divertissement, au sens pascalien du mot, qui lui fait oublier ses propres contradictions. Par là, il est aussi dogmatique et aussi réaliste que les philosophies auxquelles il s'oppose puisqu'il croit à la réalité de la multiplicité ; le scepticisme est un dogmatisme réaliste du multiple. Or, rien de tel chez Socrate : loin d'abdiquer l'exigence d'unité, c'est elle qu'il maintiendra partout et toujours, dans son discours et dans ses actes. Mais l'attitude par laquelle nous venons de le voir refuser toutes les formes de dogmatisme réaliste, peut déjà nous laisser entrevoir qu'il va situer le problème de l'Un et du Multiple là où personne avant lui n'avait songé à le voir : à l'intérieur même de la conscience et non hors d'elle.

La pensée est en effet naturellement dogmatique et naturellement réaliste dans ses premières démarches. Et parce qu'elle est dogmatique et réaliste, elle pose en principe que la cohérence qu'elle cherche est réalisée dans le monde : elle réalise son désir et l'érige en droit, et parce

qu'elle veut être une, elle croit que l'Un est. Ce serait certes beaucoup s'avancer que d'attribuer à Socrate la discussion du problème de l'Être de l'Un et de l'unité de l'Être, telle qu'on peut la suivre dans le *Parménide* et le *Sophiste* ; mais tout en restant sur le terrain des enquêtes coutumières de Socrate, il n'est pas malaisé de voir que ce que refuse Socrate en rejetant les formes de pensée qui étaient en honneur autour de lui, c'est la multiplicité et la dislocation de la conscience que ces formes de pensée ne faisaient qu'accentuer alors qu'elles croyaient les guérir.

Ce que Socrate refuse au fond, c'est l'irréductible opposition à laquelle se condamnent tous les réalismes dogmatiques, entre une raison abstractive qui cherche l'unité de l'Être à travers des concepts de plus en plus vides, et une expérience de plus en plus irrationnelle à mesure qu'elle se rapproche du concret. Tel qu'il était posé avant lui, le problème de l'Un et du Multiple ne pouvait qu'aboutir à un écartèlement de la conscience entre la pensée logique du type abstrait et l'expérience de l'homme engagé par l'action dans un concret nécessairement irrationnel.

Ces deux seules voies étant offertes à l'homme, celui-ci se disloque intérieurement entre une pensée qui ne peut rejoindre l'action et qui se donne le change en croyant agir par le verbe, une action qui ne peut s'éclairer elle-même et qui croit être savante parce qu'il lui arrive de réussir, et entre la pensée et l'action une croyance qui hésite, qui flotte d'un pôle à l'autre, qui contredit dans ses pensées ce qu'elle affirme par ses actes et inversement.

Si l'on veut bien se rappeler les divers refus que nous avons pu préciser, c'est bien cela que condamne Socrate. Dans les recherches ontologiques et cosmologiques, c'est le caractère purement théorique d'une pensée sevrée de l'action qui provoque le grief socratique d'inutilité. Dans les empirismes c'est l'absence de toute transparence rationnelle qui motive l'accusation d'ignorance. Bien plus, si nous analysons la pensée dans les diverses fonctions dont la

conscience disloquée provoque et consomme le divorce, si nous voyons en elle séparément les divers éléments qui devraient la constituer dans sa totalité et qui seraient la représentation, l'expression verbale, l'adhésion de la croyance et le prolongement en efficacité pratique, alors les divers refus socratiques s'adressent point par point à la carence de l'une de ces fonctions et au déséquilibre de conscience qui en résulte.

Les philosophes et les savants cherchent la cohérence de la représentation ; dans leur dogmatisme la croyance adhère pleinement à cette recherche et le discours, dans sa fonction dialectique, vient la servir. Mais alors, c'est la dernière fonction, celle de l'efficacité pratique qui ne trouve plus de place. Le politique s'appuie sur le discours et cherche à lui donner efficacité pratique en attirant sur lui l'adhésion des esprits ; mais c'est la cohérence des représentations qui disparaît. Le discours devient alors un vain jeu de persuasion où l'adhésion et l'efficacité sont en raison inverse de la logique. Le mystique, lui, part de la croyance à laquelle il donne le premier rang ; cette croyance inspirée, il la prolonge en paroles comme chez les poètes ou en actions, sinon effectives du moins ordonnées, comme chez les prophètes et les devins. Mais ici aussi, ce n'est qu'au prix d'une irrationalité foncière des représentations. Enfin, les artisans partent de l'action efficace sur la matière ; la croyance suit naturellement la pratique, et la parole peut aussi se mettre au service de la technique pour la transmettre, par exemple, par l'enseignement. Mais la clarté des représentations reste encore ici en dehors de cet ensemble et l'artisan croira savoir beaucoup alors qu'il ne sait rien.

Ainsi, dans les consciences de ses contemporains, Socrate diagnostique la dislocation intime qui sépare la pensée, la parole, la croyance et l'action. Cette séparation se manifeste sur le plan de la cité par ce désordre dans lequel la parole, la croyance et l'action, tiennent lieu chez le politique, le poète, l'artisan, de pensée logique. Elle se manifeste sur le

plan philosophique par la vanité de toute pensée logique qui se condamne au vide des abstraits.

Les refus socratiques et la profession d'ignorance par laquelle Socrate les exprime, traduisent donc en définitive une protestation contre cette dislocation des consciences. Car, il ne faut pas l'oublier, l'ignorance de Socrate est une ignorance qui se connaît et c'est là ce qui va faire sa sagesse. Les autres subissent la dislocation sans même s'en apercevoir ; ils ne voient pas leur incohérence intérieure. Parce qu'ils parlent de l'Être, ils pensent être en possession des vrais biens ; ils ne voient pas que cette pensée de l'Être les oblige à l'immobilité. Parce qu'ils parlent sur les tribunes publiques et que leurs discours sont efficaces dans l'ordre des passions, ils croient penser ; ils ne voient pas que leurs paroles n'agitent que des fantômes de connaissance. Parce qu'une inspiration les soulève d'enthousiasme, ils se croient possesseurs de toutes les vérités ; ils ne voient pas qu'ils ne comprennent rien à leurs propres paroles. Parce qu'enfin ils savent fabriquer des statues ou de beaux boucliers, ils croient qu'ils sont capables de tout connaître. En réalité, ils consentent à une multiplicité intérieure de leur être ; ils optent pour une partie d'eux-mêmes qui prend dès lors le pas sur tout le reste et c'est cela qui crée leur illusion de savoir.

Socrate a refusé cette dislocation et cette illusion. Son ignorance est une critique et du même coup une affirmation. Une critique parce que la conscience qui consent à son intime multiplicité est une mauvaise conscience. Une affirmation parce que, sur le refus des mutilations et des compromissions, va surgir l'exigence d'unité intérieure. L'ignorance socratique est un refus des vaines ombres vers lesquelles est tournée la mauvaise conscience, et ce refus de la mauvaise conscience ne peut que se doubler d'une conversion réflexive à la lumière et à l'unité de l'esprit.

CHAPITRE V

LES VALEURS SOCRATIQUES

Contrairement à l'attitude sophistique qui provoque et utilise le désarroi des valeurs communes à des fins intéressées et qui se complaît par conséquent dans l'anarchie dans la mesure où elle permet la réussite individuelle, les divers refus qui traduisent l'aspect négatif de l'attitude socratique sont orientés, ainsi que nous l'avons pressenti, en un tout autre sens : au lieu d'être un consentement fructueux à un désordre dont la connaissance permet l'exploitation, l'ignorance socratique est un refus catégorique de ce désordre ; au lieu d'être un engagement de désertion par lequel la conscience abdique ses exigences les plus intimes, elle est un dégagement de purification par lequel la conscience affirme au contraire ses droits imprescriptibles ; au lieu d'être enfin un louvoisement habile parmi les obscures valeurs d'opinion, elle est un travail de déblaiement sincère destiné à dégager l'esprit, source de toute vérité, de toutes les fausses clartés qui, en réalité, l'obscurcissent et dans lesquelles il ne se reconnaît pas.

I

Peut-on assigner, d'une façon assez précise, le moment ou l'occasion où se produisit dans l'évolution de Socrate le mouvement de conversion qui le fit se détourner de la jouissance extérieure des produits de l'esprit pour chercher en

profondeur les racines de la vie spirituelle ? Faut-il croire qu'il porta toujours ce refus avec lui et qu'il ne consentit à assimiler la culture qu'en portant sur elle, constamment et dès sa jeunesse, une volonté préméditée de négation ? Ce que nous avons dit précédemment nous laisserait plutôt penser le contraire ; il dut assimiler d'abord en toute confiance, et ce n'est que par beaucoup de science qu'il fut amené à se retourner vers son Dieu.

On a parfois situé cette conversion au moment de la vie de Socrate où celui-ci aurait rencontré la prêtresse Diotime de Mantinée, et c'est dans *Le Banquet* que nous devrions chercher la révélation de la façon dont s'est déterminée la vocation socratique (1). La prêtresse « savante en amour et en bien d'autres choses », fit gravir à Socrate les degrés de l'initiation à la sagesse par cette voie de l'Éros qui conduit de l'amour considéré comme puissance vitale, comme désir, comme vouloir vivre, à l'amour comme contemplation de la splendeur du Vrai et comme inépuisable fécondité créatrice dans le domaine des choses spirituelles.

Certes, il n'y a là psychologiquement rien d'impossible : le raccourci saisissant de la dialectique de l'amour qui est ainsi esquissé dans *Le Banquet*, peut être aussi l'histoire d'une âme. C'est toujours dans la confiance spontanée qu'a le vouloir-vivre en lui-même que se fait le premier départ pour l'aventure de la vie. Puis, le renoncement se poursuit de palier en palier par une révélation croissante des impasses que la pensée offre à ce vouloir-vivre aveugle, et c'est finalement sur un pessimisme de la vie que s'ouvre l'optimisme de l'esprit. Cela pourrait bien être l'histoire intérieure de Socrate et d'ailleurs le même mouvement aurait pu aussi se produire sur la route du savoir.

Mais historiquement, il nous faut témoigner quelque prudence. L'existence historique de la prêtresse Diotime ne se trouve nulle part confirmée par ailleurs. Nulle part

(1) René Millet, *Socrate et la Pensée moderne*, p. 9.

il n'est fait mention d'une rencontre possible avec Socrate, et nous ne savons ni comment il aurait pu aller la voir chez elle dans le charme de son paysage arcadien, ni comment il aurait pu la rencontrer ailleurs par hasard. Devant cette carence de témoignages, il est plus sage de penser que Platon, désireux de décrire le chemin par lequel l'amour permet de sortir de la caverne, ait fait parler ici une prêtresse inspirée qu'il situe dans cette atmosphère d'Arcadie où régnait le dieu Pan, protecteur des forêts et des bêtes, et détenteur des secrets concernant les pouvoirs magiques de la nature.

Nous serions plus proches de l'histoire en attribuant une certaine importance dans l'orientation de la réflexion socratique, à l'événement historique qui vint bouleverser l'histoire de la Grèce en général et le destin d'Athènes en particulier, la guerre du Péloponèse. La crise s'ouvrit, comme il arrive souvent en pareille circonstance, par un incident en somme banal, par une querelle de famille sur une question d'émancipation coloniale ; en réalité, le conflit devint très profond en mettant aux prises par les répercussions qu'entraîna l'incident, deux conceptions absolument différentes de la civilisation. D'un côté, Sparte ancrée dans ses traditions, militarisée pour défendre sa cohésion statique, fermée à tout changement, incapable de comprendre une organisation juridique de la politique extérieure ; de l'autre, Athènes à laquelle Périclès avait donné le goût de l'accord pacifique, à laquelle Solon avait fait admettre le principe d'une amélioration progressive et pacifique des lois. D'un côté, la loi qu'on ne peut changer que par la violence, de l'autre, la loi sujette à révision...

Il est probable que Socrate dut souffrir en lui-même du conflit où il fut combattant ; il dut agiter bien des fois en sa conscience la question de savoir si les liens de tradition et de famille pouvaient être plus justes que ceux d'un droit librement consenti ; il dut se demander bien souvent si, sous le rapport de la puissance temporelle, la stagnation morale

des cités fermées sur elles-mêmes, doublée d'une perpétuelle mobilisation des corps et des esprits, n'était pas un plus puissant facteur de réussite que toute la vie spirituelle d'Athènes. Comment se faisait-il que la justice ne fût pas forte et que la force puisse seule régler ce qui relevait de la justice ? Il y avait là de quoi provoquer une méditation en profondeur chez un homme qui se cherchait lui-même, et rien ne nous interdit de penser que c'étaient ces réflexions qu'il agitait lorsque, au témoignage d'Alcibiade (1), il passa au cours de ses campagnes, toute une nuit immobile jusqu'à l'aurore, indifférent à ce qui se passait autour de lui jusqu'à ce que le soleil vienne lui demander sa prière et le rendre à la vie commune.

D'ailleurs, à peine Athènes se débattait-elle au milieu des difficultés du conflit, que tout sembla s'acharner contre elle : quelque vaisseau d'Asie apporta la peste au Pirée, et le fléau se répandit avec rapidité au sein d'une ville surpeuplée par les habitants des campagnes réfugiés à l'abri des Longs Murs. Les difficultés intérieures s'accumulèrent ; vainement Périclès redoubla de courage et de sang-froid pour maintenir le peuple dans la voie du devoir civique. Le peuple commençait à murmurer et l'opposition se fit plus agressive à son égard en s'en prenant à ses amis Anaxagore, Phidias et à sa femme Aspasia. Et ce fut le déclin tragique du grand homme d'État : frappé dans ses deux fils atteints de la peste, la pitié populaire lui rend bien quelque faveur ; la prise de Potidée, la victoire de Formion, jettent un dernier éclat sur ses armes, mais la peste l'emporte à son tour et avec lui beaucoup de l'espoir d'Athènes.

Et la guerre durait dans l'indécision des affaires extérieures et dans le désarroi du gouvernement intérieur. Socrate fut témoin de tout cela ; il pressentit probablement que le glissement qui s'amorçait conduisait Athènes à sa perte et que c'était déjà parmi les ruines et sur des cadavres

(1) *Le Banquet*, 220 c d.

amoncelés que fleurissaient une dernière fois les lettres et les arts. S'il est vrai que le génie demande comme terrain propice les circonstances les plus tourmentées de l'histoire, s'il est vrai que c'est le malheur des temps qui provoque la réflexion, c'est bien pareille atmosphère qui entoura la maturation de Socrate, et tout cela ne fut certainement pas étranger au mouvement qui le conduisit à chercher en lui-même la connaissance de la condition de l'humanité.

Cependant, ici encore, les circonstances ne sont sans doute pas absolument déterminantes : Socrate s'était déjà fait une réputation puisqu'il figure dans *Les Nuées* d'Aristophane qui furent représentées en 424, l'année même de la bataille de Délium. Certes, la grossière caricature qu'on nous en donne pourrait s'appuyer aussi bien sur un Socrate encore engagé dans la croyance aux valeurs sophistiques ; et pourtant, malgré la volonté bien arrêtée d'Aristophane de confondre Socrate avec les autres sophistes, il y a dans le portrait qu'en fait le comédien conservateur un fond indéfini qui nous laisse penser que Socrate était déjà bien loin de tous ceux avec qui on pouvait encore le confondre.

Il vaut donc mieux alors ne point se perdre en conjectures sur les circonstances qui purent provoquer sa conversion, déterminer sa vocation et le lancer dans la mission qui fut et resta la sienne. Laissons-lui seulement le soin de nous raconter à quelle occasion il fut amené à mesurer la fragilité de ce qu'il aurait pu tenir jusqu'alors pour des valeurs solides : le récit en est explicite dans l'*Apologie* (1), de Platon, sur laquelle nous pouvons nous appuyer avec quelque confiance.

« Vous connaissez certainement Chéréphon. Lui et moi, nous étions amis d'enfance, et il était aussi des amis du peuple ; il prit part avec vous à l'exil que vous savez et il revint ici avec vous. Vous n'ignorez pas quel était son caractère, combien passionné pour tout ce qu'il entrepre-

(1) *Apologie*, 21 a.

nait. Or, un jour qu'il était allé à Delphes, il osa poser au dieu la question que voici : « de grâce, juges ne vous récriez « pas en l'entendant » ; — il demanda donc s'il y avait quelqu'un de plus savant que moi. Or, la Pythie lui répondit que nul n'était plus savant. Cette réponse, son frère que voici pourra l'attester devant vous, puisque Chéréphon lui-même est mort.

« Lorsque je connus cet oracle, je me dis à moi-même : « Voyons que signifie la parole du dieu ? Quel sens y est « caché ? j'ai conscience, moi, que je ne suis savant ni peu « ni beaucoup. Que veut-il donc dire, quand il affirme que « je suis le plus savant ? Il ne parle pourtant pas contre la « vérité ; cela ne lui est pas possible. » Longtemps, je demeurai sans y rien comprendre. Enfin, bien à contre-cœur, je me décidai à vérifier la chose. »

Et voici Socrate amené à sonder les hommes et à mesurer comme nous l'avons vu la vanité de ce dogmatisme verbal qui règne autour de lui ; tous se croient savants parce qu'ils parlent, et nul ne sait parler de ce qu'il fait.

C'est donc en réalité dans le même mouvement par lequel il refusait les compromissions de son temps que se faisait plus clair et plus profond le recours de Socrate à l'intériorité. C'est à mesure qu'il découvre l'ignorance des autres et la sienne propre en matière de choses extérieures qu'il libère la connaissance intime de l'esprit par lui-même et de sa propre valeur. C'est tout cela que traduit l'ignorance avouée de Socrate, comme le *dubito* cartésien traduira le refus d'appuyer la pensée sur les sables mouvants et les argiles malléables, pour lui donner le fondement de la solidité du roc. Mais, de même que le doute cartésien aboutirait au nihilisme des sceptiques s'il n'était doublé de la révélation du *cogito*, de même l'ignorance socratique serait elle-même une impasse si elle ne comportait cette illumination de lumière intérieure qui frappe en face la conscience convertie à la spiritualité. Socrate ne sait rien ; il sait qu'il ne sait rien ; mais ce refus de situer la vérité

là où il sait qu'elle ne saurait être, s'accompagne d'une conversion réflexive qui découvre la vérité dans son jaillement intérieur : la vérité n'est pas dans les produits de l'esprit, mais dans l'esprit lui-même.

« Je le reconnais donc, Athéniens, je possède une science ; et c'est ce qui m'a valu cette réputation. Quelle sorte de science ? celle qui est, je crois, la science propre à l'homme. Cette science-là, il se peut que je la possède ; tandis que ceux dont je viens de parler en ont une autre, qui est sans doute plus qu'humaine ; sinon, je ne sais qu'en dire ; car, moi, je ne la possède pas, et si quelqu'un me l'attribue, il ment et cherche à me calomnier (1). »

II

La conversion à la spiritualité qui définit dans son essence l'attitude socratique se manifeste de façon éclatante lorsqu'on la saisit dans la transfiguration qu'elle fait subir à la notion qui est comme le pôle d'attraction de toute l'activité humaine : la notion de bonheur. Certes, c'est un problème, et probablement l'unique problème, de savoir en quoi consiste le bonheur ; mais tant qu'on se borne à énoncer d'une manière générale cette grande loi que le bonheur est la fin de l'activité de l'homme et que le bonheur est la possession d'un bien, personne ne songe à révoquer en doute cette affirmation et personne ne demande des raisons de cette recherche du bonheur qui définit la condition humaine. « Quoi... Socrate, interroge Diotime dans *Le Banquet* de Platon, celui qui aime ce qui est bon, que veut-il ? — Il veut se l'approprier. — Et s'il se l'approprie, que lui adviendra-t-il ? — Cette fois, répond Socrate, la réponse me paraît plus facile : il deviendra heureux. — Bien, réplique la Mantinéenne, c'est par la possession des bonnes choses que les heureux sont heureux ; et il n'est plus besoin

(1) *Apologie*, 20 d.

de demander en outre pourquoi celui qui veut être heureux veut l'être. Ta réponse me paraît clore la question. — C'est vrai Diotime (1). »

Mais si la recherche du bonheur est ainsi la grande loi de la condition de l'homme, c'est un fait tout aussi général que la plupart des hommes manquent ce bonheur qu'ils cherchent, comme s'il y avait en eux une incompatibilité fondamentale et essentielle entre ce qu'ils poursuivent et ce qu'ils obtiennent, comme s'ils étaient condamnés par nature à n'agir que pour chercher le bonheur mais à ne récolter, comme fruits de leur activité, que des conséquences malheureuses. Cette amère constatation est à la source de toutes les philosophies d'inspiration éthique : c'est elle qui ouvre le projet de *Réforme de l'entendement* de Spinoza, c'est elle qui fait le fond des *Pensées* de Pascal, c'est elle aussi qui alimente la réflexion de Socrate.

« Tu connais fort bien, je pense, les biens et les maux et leur véritable nature ?... Voyons donc, demande Socrate, énumère-les moi. — Ce n'est pas difficile, répartit Euthydémos. Je tiens tout d'abord la santé en elle-même pour un bien et la maladie pour un mal, puis les causes de ces deux états, boissons, aliments, occupations pour autant de biens, quand elles contribuent à la santé, pour autant de maux, quand elles contribuent à la maladie. — En conséquence, dit Socrate, la santé et la maladie elles-mêmes sont des biens, quand elles sont causes de quelque bien, et des maux, quand elles causent du mal. — Mais dans quel cas, demanda Euthydémos, la santé peut-elle causer du mal, et la maladie du bien ? — Lorsque, par Zeus, les uns, confiants dans leur force, prennent part à une honteuse expédition, à une navigation funeste et aux nombreuses entreprises du même genre et qu'ils y trouvent la mort, et que les autres, se défiant de leur faiblesse, restent en arrière et se sauvent. — Tu dis vrai, répondit-il ; mais tu vois aussi que les uns,

(1) *Banquet*, 204 e, 205 a.

grâce à leur force, prennent leur part de bonnes occasions et que les autres les manquent à cause de leur faiblesse. — Alors, reprit Socrate, ces choses qui sont tantôt utiles et tantôt nuisibles sont-elles des biens plutôt que des maux ? — Il ne le semble pas, par Zeus, du moins d'après ce raisonnement. Mais au moins la science, Socrate, est incontestablement un bien ; car y a-t-il une affaire où le savant ne fasse pas mieux que l'ignorant ? — Eh quoi ? dit Socrate, n'as-tu pas entendu dire que Dédale fut pris par Minos à cause de sa science, fut contraint de le servir, fut privé tout ensemble de sa patrie et de sa liberté et que, voulant s'enfuir avec son fils, il le perdit sans pouvoir se sauver lui-même, car il aborda chez les barbares, où il fut de nouveau réduit en esclavage ? — Oui, par Zeus, dit-il, c'est une histoire qu'on raconte. — Et Palamède ? n'as-tu pas entendu parler de ses malheurs ? Tous les poètes rappellent comment Ulysse, jaloux de son savoir, le fit mettre à mort. — C'est encore une histoire qui a cours, dit-il. — Et combien d'autres crois-tu qu'on a enlevés à cause de leur savoir et qu'on a menés chez le grand roi où ils ont vécu dans l'esclavage ! — Il y a grande apparence, Socrate, reprit-il, que le bonheur est un bien incontestable. — Oui Euthydémos, répartit Socrate, s'il ne se compose pas de biens contestables. — Et que peut-il y avoir de contestable dans les éléments du bonheur ? demanda Euthymédos. — Rien, dit Socrate, si nous n'y enfermons pas la beauté, la force, la richesse, la gloire ou quelque autre chose du même genre. — Mais par Zeus, dit-il, il faut les y enfermer ; car comment être heureux sans cela ? — Par Zeus, dit Socrate, nous y enfermerons donc des éléments qui sont pour les hommes la source de beaucoup de maux. Que de gens en effet sont corrompus à cause de leur beauté par des amoureux dont la vue d'une belle personne trouble la raison ! Que de gens, confiants dans leur force, entreprennent des travaux trop grands et tombent dans des maux redoutables ! Combien, amollis par la richesse, périssent dans

les embûches où elle les expose ! Combien à qui la gloire et le pouvoir ont valu d'affreux malheurs (1) ! »

Ainsi, il est bien vrai que la recherche du bonheur aboutit la plupart du temps à son contraire : toutes les choses que les hommes tiennent pour bonnes finissent toujours par se retourner contre eux. Car la course au bonheur est une course de méchants et de malheureux. C'est une course de méchants, car c'est une bousculade égoïste, c'est une ruée vers les vains objets du plaisir, d'où l'on entend sortir l'immense clameur de détresse des déshérités de la vie.

C'est une course de malheureux, parce que cette course est sans fin, parce qu'ils ne sont jamais sûrs de tenir solidement leur bonheur, parce qu'ils s'attachent à des objets qui ne font qu'apparaître au gré des circonstances. Et ces hommes s'étonnent douloureusement de leurs désirs toujours renaissants, de leur éternelle inquiétude, comme un enfant qui voudrait retenir l'eau prisonnière dans sa main. Ils n'ont qu'une certitude touchant ces objets : c'est que tôt ou tard ils les perdront et toute leur vie est remplie de cette angoisse, toute leur vie est remplie de tristesse et de désespoir à la pensée de la maladie, de la vieillesse et de la mort qui les guettent et contre lesquelles ils ne peuvent rien.

C'est une course de malheureux encore, car elle conduit à la misère morale et à l'ennui. On s'habitue au plaisir, à la gloire, à la richesse et, pour rehausser l'éclat terni des jouissances habituelles, on se forge alors des désirs factices. Et plus on complique son cœur, plus le bonheur devient difficile ; et l'ennui est le mal suprême du raffiné qui fait fausse route en cherchant le bonheur dans le plaisir.

Certes, en présence de ces échecs, les échappatoires spontanées sont faciles et tentantes : ce sont les deux voies qui se sont offertes, ainsi que nous l'avons vu, aux poètes et aux philosophes présocratiques, et qui consistent à chercher

(1) *Mémoires*, IV, 2, 31 et suiv.

dans l'Être et dans la nature cosmique ou sociale les causes de l'échec de l'humanité dans sa recherche du bonheur. La première, optimiste dans son fond, consiste à attribuer l'échec de l'humanité à sa vaine poursuite du non-être ; l'homme n'est malheureux que parce qu'il se laisse emporter dans la route « innommable et impensable » de ce qui n'est pas, et la métaphysique lui propose le remède de la sagesse éléate qui consiste à connaître, comme le disait Parménide, « le cœur sans sursaut de la Vérité bien arrondie ». L'autre voie, pessimiste dans son fond, consiste à se détourner aussi du monde des illusions, mais à chercher cette fois la vraie route, non dans l'exercice du *logos*, mais dans les mystiques irrationnelles des mystères.

Malheureusement, ces deux voies conduisent à des impasses et les solutions qu'elles proposent à l'humanité inquiète sont des solutions trop radicales comme celle du médecin qui voudrait préserver les hommes de la maladie en supprimant leurs organes. Car c'est bien cela que proposent en réalité les philosophes et les poètes. Le seul remède qu'ils aient trouvé à l'irréductible opposition de la pensée et de la vie, c'est de nous demander d'opter pour l'une ou pour l'autre. Ils ne voient pas que, dans un cas comme dans l'autre, ils ne résolvent la question qu'en supprimant l'un des deux termes du problème, ce qui est facile à dire mais impossible à faire, car l'homme cesserait d'être homme s'il pouvait être une pensée sans vie ou une vie sans pensée. Opterions-nous, avec les rationalistes, pour la pensée de l'Être ; c'est un concept vide et abstrait qui nous accueillerait dans son immobilité de mort ; opterions-nous, avec les mystiques, pour la participation directe aux puissances irrationnelles ; c'est la chaleur d'une ombre mortelle à l'intellect qui détruirait alors en nous l'humanité.

Socrate a bien senti cela, et les divers refus que nous avons précédemment analysés traduisent bien cette lucide connaissance du désarroi des consciences qui ne peuvent penser qu'en cessant de vivre ou vivre qu'en cessant de

penser, cette prise de conscience du problème qui consiste en un divorce radical entre ce qui fait l'homme : la pensée, le verbe et l'action. Ce divorce se traduit dans l'ordre des valeurs éthiques par l'ambiguïté et l'opposition des notions qui servent de fondement et de critère à l'activité humaine, à travers lesquelles les biens et les maux sont dans une situation de constante équivoque. C'est l'équivoque des notions qui forment le contenu de la notion de bonheur qui rend ce bonheur impossible car toute satisfaction d'un certain ordre conforme à l'une de ces notions entraîne une privation d'un autre ordre et la négation d'une autre notion qui nous paraît aussi indispensable au bonheur que la première.

C'est ainsi que les hommes concevant que le bien est à la fois l'agréable et l'utile se heurtent aussitôt à leur opposition. Ne voyons-nous pas la santé qui est agréable devenir nuisible à certains à qui elle permet des entreprises insensées, et la maladie qui est désagréable devenir utile à ceux qu'elle préserve de ces entreprises ? Lorsque le médecin fait prendre au malade une potion amère, n'est-ce pas à la fois désagréable et utile ? Les hommes conçoivent aussi que le bien doit être beau et que les deux notions se rejoignent au sein du bonheur ; mais voici Polos obligé d'avouer leur discorde : « Quel est le plus grand mal, demande Socrate, de faire une injustice ou de la subir ? — De la subir, selon moi. — Et quel est le plus laid de faire une injustice ou de la subir ? — De la faire (1). » Voilà donc le mal qui n'est plus laid et le beau qui n'est plus bien. Les deux couples de notions dont nous exigeons l'accord se révèlent incompatibles à l'usage. — Même remarque enfin s'imposerait si nous examinions les rapports du juste et de l'utile. Nous croyons d'instinct à leur identité et nous cherchons l'utile en pensant que c'est juste : « Les Athéniens, dit Alcibiade à Socrate, délibèrent très rarement sur ce qui est le plus juste

(1) *Gorgias*, 474 c.

ou le plus injuste, car cela leur paraît très clair et, sans s'y arrêter, ils cherchent uniquement ce qui est le plus utile (1). » Mais cette identité postulée entre le juste et l'utile ne se révèle-t-elle pas à son tour comme une incompatibilité dans le domaine de l'activité effective ? « L'utile et le juste sont fort différents, est aussi obligé de constater Alcibiade, puisqu'il y a eu beaucoup de gens qui se sont très bien trouvés d'avoir commis de grandes injustices, et d'autres qui, je crois, pour avoir été justes, ont assez mal réussi (2). »

Ainsi la recherche du bien semble aboutir toujours à la méconnaissance de quelqu'un de ses aspects : nous cherchons l'utile et nous créons du désagréable, nous commettons l'injustice et cela tourne à notre avantage, et la laideur de l'injustice semble ainsi ne plus être un mal. C'est cette incohérence des valeurs qui rend tout bonheur impossible. Or, c'est ici que l'attitude de Socrate va se manifester dans toute sa lucidité et dans toute sa profondeur. Refusant l'optimisme de la pensée conceptuelle qui nous offrirait l'asile illusoire de l'être formel, ou l'inutile connaissance verbale des choses de la nature, refusant aussi bien le pessimisme qui conduit aux vaines effusions lyriques quand ce n'est pas aux obscures croyances et pratiques mystiques, refusant en un mot toute abdication de l'exigence de bonheur, Socrate a bien vu que l'incohérence des valeurs qui semble rendre ce bonheur impossible n'est que la projection dans le monde des objets de l'incohérence des consciences elles-mêmes, et c'est vers la conscience qu'il va se tourner par la conversion pour entreprendre cette réforme réflexive qui est son œuvre propre.

Tout d'abord, et comme corollaire de son refus d'abdication, Socrate maintient envers et contre tous l'exigence de l'unité de la valeur et le refus de l'intime dislocation que fait

(1) *Alcibiade*, 113 d.

(2) *Ibid.*, 113 d.

subir à la conscience la recherche des valeurs contradictoires : il faut, de toute nécessité, que le vrai soit utile, que l'utile soit juste et que le juste soit beau. Nous l'avons vu refuser le vrai qui n'est pas utile, et dans tous les dialogues où ses interlocuteurs se débattent entre des valeurs contradictoires, nous le sentons et le voyons affirmer par son attitude et ses paroles une certaine pitié pour cet interlocuteur malheureux de porter la contradiction en son sein, et une grande sérénité faite de la certitude de sa propre unité intérieure. Contre Polos qui croit que l'injustice est laide mais bonne parce qu'avantageuse, Socrate maintient : « Si cela est plus laid, c'est donc aussi un plus grand mal. » Et Polos ayant abdiqué cette exigence d'unité, et n'acceptant pas l'identité de principe que professe Socrate, celui-ci donne alors son diagnostic fait de la sympathique et sereine pitié du bien portant au chevet d'un malade. « J'entends, dit Socrate. Tu ne crois pas, à ce qu'il paraît, que le beau et le bon, le mauvais et le honteux soient la même chose (1). » Et nous sentons bien que cette identité dans les valeurs à laquelle Polos ne croit plus, Socrate, lui, la réalise dans l'intimité de sa conscience.

Les hommes sont donc malheureux à cause du Multiple qui leur fait concevoir comme contradictoires les divers aspects de la valeur qui doit être une dans son essence. Mais il faut pousser plus loin et plus profond le diagnostic et se demander maintenant pourquoi les hommes sont ainsi les jouets du Multiple, pourquoi ils semblent condamnés à toujours apercevoir comme incohérentes les valeurs qui doivent être, au contraire, convergentes. C'est ici que la conscience convertie de Socrate lui permet de préciser en toute lucidité l'erreur d'aiguillage de la conscience spontanée qui cherche les valeurs en extériorité. Si les hommes, en effet, se heurtent à des valeurs incohérentes, c'est qu'ils croient que les choses ont une valeur par elles-mêmes ;

(1) *Gorgias*, 474 d.

victimes de la pensée par concepts qui leur fait croire à la permanence des objets et de leurs qualités, ils pensent que les choses sont bonnes ou mauvaises absolument et ils sont tout étonnés lorsque, ayant changé de point de vue sur une chose, ils sont obligés de convenir que ce qu'ils croyaient bon est mauvais et inversement ; ils croient alors que ce sont les choses qui changent, les choses qui sont elles-mêmes et autres qu'elles-mêmes, et les voilà lancés, pour peu qu'ils soient tentés par le démon de la spéculation, dans les aventures inextricables de l'un et du multiple, du même et de l'autre, du mobile et de l'immuable, qui emplissent l'histoire de la philosophie présocratique.

Or, contre cette croyance spontanée et constante à la valeur des choses, contre cette orientation de la pensée en extériorité d'où naissent les difficultés à la fois futiles et insurmontables, Socrate se défend, et tout le dialogue des *Mémorables* où l'on voit Aristippe essayer d'entraîner Socrate dans ces difficultés, est rempli de la tranquille assurance de celui-ci, refusant de s'engager dans la voie où il sait que les impasses sont inévitables.

« Aristippe lui demanda s'il connaissait quelque chose de bon afin que, si Socrate mentionnait quelque bonne chose, comme la nourriture, la boisson, la richesse, la santé, la force ou l'audace, il lui démontrât alors que c'est quelquefois un mal. Mais Socrate..., lui fit la meilleure réponse qu'on pouvait faire. « Me demandes-tu, lui dit-il, si je « connais quelque chose de bon pour la fièvre ? » — Non, dit-il. — Alors pour le mal aux yeux ? — Non plus. — Alors, pour la faim ? Pour la faim non plus. — Mais alors si tu me demandes si je connais quelque chose de bon qui ne soit bon à rien, ni je ne le connais, dit-il, ni je n'ai besoin de le connaître. »

« Aristippe lui ayant fait une nouvelle question, à savoir s'il connaissait quelque belle chose, il répondit : « Oui « j'en connais, et même beaucoup. » — Eh bien, reprit Aristippe, sont-elles toutes semblables les unes aux

autres ? — Quelques-unes au contraire sont, dit-il, aussi dissemblables que possible. — Comment donc, reprit Aristippe, ce qui diffère du beau peut-il être beau ? — C'est que, par Zeus, répondit Socrate, un beau lutteur diffère d'un beau coureur, et qu'un bouclier qui est beau pour protéger le corps est aussi différent que possible d'un javelot qui est beau pour voler avec force et vitesse. — Tu me réponds exactement la même chose, dit Aristippe, que lorsque je t'ai demandé si tu connaissais quelque chose de bon. — Crois-tu donc, répliqua Socrate, que le bon soit une chose et que le beau en soit une autre ? Ne sais-tu pas que les choses sont à la fois belles et bonnes relativement aux mêmes objets ? En premier lieu, la vertu n'est pas bonne relativement à certaines choses et belle relativement à d'autres choses. Ensuite, les hommes sont réputés beaux et bons de la même manière et relativement aux mêmes choses. C'est encore relativement aux mêmes choses que nos corps paraissent beaux et bons, et toujours relativement aux mêmes choses que tous les objets qui sont à l'usage des hommes sont regardés comme beaux et bons c'est-à-dire relativement aux choses pour lesquelles ils sont utiles. — Alors dit Aristippe, un panier à ordures est une belle chose ? — Oui, par Zeus, répondit Socrate, et un bouclier est laid, si le premier a été bien fait pour sa destination, et le second mal fait. — Tu veux dire, reprit Aristippe, que les mêmes objets sont à la fois beaux et laids ? — Oui, par Zeus, et qu'ils sont à la fois bons et mauvais. Souvent en effet ce qui est bon pour la faim est mauvais pour la fièvre et ce qui est bon pour la fièvre est mauvais pour la faim ; souvent aussi, ce qui est beau pour la course est laid pour la lutte, et ce qui est beau pour la lutte est laid pour la course ; car toutes les choses sont bonnes et belles relativement à la destination à laquelle elles s'ajustent bien, et mauvaises et laides quand elles s'ajustent mal à leur fin (1). »

(1) *Mémorables*, III, 8, 2-7.

Ainsi la valeur n'est pas une qualité des choses comme nous porterait à le croire la pensée par concepts ; elle ne peut consister que dans une relation. Aucune chose n'est bonne par elle-même ; elle est toujours bonne relativement à une certaine fin. De même que le jugement de prédication et la logique de l'identité qui l'inspire nous interdisent d'attribuer la moindre qualité à l'Être et font évanouir cet être logique dans le vide d'une pure forme, de même le Bien qui voudrait se suffire à lui-même s'évanouirait à son tour : ce qui voudrait être dit bon absolument ne serait, en fin de compte, bon à rien. Si l'on veut bien y penser, la critique socratique de la pensée par abstraction et par concepts est ici, sur le terrain axiologique, du même ordre que la critique par laquelle Berkeley ouvre ses *Principes de la connaissance* sur le terrain du problème ontologique. Mais, tandis que la critique de Berkeley reste en route et s'achève dans un nominalisme négatif, Socrate, parce qu'il est préoccupé d'éthique, va poursuivre jusqu'au fond du problème.

Une fois, en effet, que se trouve dissipée l'illusion de la valeur absolue des choses, le problème éthique se trouve transfiguré, et la révolution qui s'accomplit alors dans la recherche ressemble beaucoup à celle par laquelle Kant a cessé de faire tourner l'esprit autour des choses pour faire graviter les choses autour de l'esprit. « Celui qui examine s'il convient d'appliquer un remède sur les yeux, dit Socrate, crois-tu que l'objet de son examen soit le remède ou les yeux ? — Ce sont les yeux. — Et quand on examine si l'on doit ou non mettre un mors à un cheval, ne s'agit-il pas du cheval plutôt que du mors ? — Sans doute (1). » La révolution est dès lors accomplie ; car la recherche de la valeur ne va plus porter sur les choses mais sur le sujet par rapport auquel la valeur est un bien. Le problème éthique ne consiste plus dans une vaine détermination de qualités

(1) *Lachès*, 185 c d.

dans les objets, mais dans une réflexion sur le sujet ; la recherche du bonheur n'est plus dans une poursuite des choses d'où l'homme revient toujours ou blasé ou désespéré, mais dans une constante attention à soi-même ; le problème philosophique n'est plus d'ordre ontologique ou cosmologique, mais il réside essentiellement dans la connaissance de soi.

« Dis-moi, Euthydémos, demande Socrate, es-tu jamais allé à Delphes ? — Oui, par Zeus, répondit Euthydémos ; j'y suis même allé deux fois. — As-tu remarqué alors quelque part sur le temple l'inscription : Connais-toi toi-même ? — Oui. — L'as-tu vue d'un œil distrait, ou y as-tu fait attention et as-tu essayé d'examiner qui tu es ? — Non, par Zeus, répondit-il ; car je croyais le savoir parfaitement. J'aurais en effet de la peine à connaître autre chose, si je ne me connaissais pas moi-même. — Penses-tu que, pour se connaître soi-même, il suffise de savoir son nom, ou qu'à l'exemple des maquignons, qui ne croient pas connaître le cheval qu'ils veulent connaître, avant d'avoir examiné s'il est docile ou rétif, vigoureux ou faible, vite ou lent, et s'il a les autres qualités et les défauts relatifs à l'usage qu'on en fait, celui-là seul connaît ses forces qui a examiné quel il est relativement à l'usage auquel l'homme est destiné ? — C'est mon avis, dit-il ; quand on ne connaît pas ses forces on ne se connaît pas soi-même. — N'est-il pas évident, reprit Socrate, que cette connaissance d'eux-mêmes procure aux hommes une foule d'avantages et que la méconnaissance de leur valeur leur attire une foule de maux ? Et en effet ceux qui se connaissent eux-mêmes savent ce qui leur est utile et discernent ce qu'ils peuvent faire et ce qu'ils ne peuvent pas et, en faisant ce qu'ils savent, ils se procurent ce dont ils ont besoin et mènent une vie prospère et, en s'abstenant de ce qu'ils ne savent pas faire, ils évitent les fautes et échappent à l'adversité. Par le même moyen, ils sont en état de juger des autres hommes et ils se servent d'eux pour se procurer les biens et se

garder des maux. Au contraire, ceux qui ne se connaissent pas et qui se font illusion sur leurs forces sont dans la même ignorance à l'égard des autres hommes et des autres affaires humaines : ils ne savent ni ce qu'il leur faut, ni ce qu'ils font, ni de qui ils se servent, mais, abusés sur tout, ils laissent échapper le bien et tombent dans le malheur. Ceux qui savent ce qu'ils font réussissent dans leurs entreprises et acquièrent de la réputation et de l'honneur. De plus, ceux qui leur ressemblent se lient volontiers avec eux, et ceux qui échouent dans leurs affaires recherchent leurs conseils, se remettent entre leurs mains, fondent sur eux leurs espérances de succès et, pour toutes ces raisons, les chérissent de préférence à tous les autres. Ceux au contraire qui ne savent pas ce qu'ils font se décident pour le mauvais parti, échouent dans leurs entreprises, et non seulement ces entreprises ne leur rapportent que dommage et châtiment, mais ils y perdent encore leur réputation, se rendent ridicules et vivent dans le mépris et l'humiliation. Il en est de même des États, et tu peux voir que tous ceux qui, parce qu'ils ignoraient leurs forces, font la guerre à de plus puissants qu'eux, ou bien sont détruits, ou échangent leur liberté pour l'esclavage (1). »

Jusqu'ici, le langage dans lequel Xénophon traduit l'entretien de Socrate peut laisser subsister quelque équivoque sur cette connaissance de soi ; soit qu'il n'ait pas vu toute la profondeur où elle conduisait, soit que Socrate lui-même ait employé avec Euthydémos le langage commun d'un utilitarisme assez banal pour éveiller sa réflexion sur le plan des préoccupations coutumières, cet entretien pourrait encore laisser croire que la connaissance de soi ressemble beaucoup à un calcul d'intérêt habile et prudent comme celui que recommande Bentham. Mais il n'en est rien, et nous pouvons serrer de plus près cette connaissance intérieure pour la voir à l'œuvre et dans ses résultats, pour mieux préciser

(1) *Mémoires*, IV, 2, 24-30.

sa direction véritable et découvrir les horizons intimes sur lesquels s'ouvre la perspective d'intériorité qui est celle de la conscience convertie.

« Est-ce une chose facile, demande Socrate à Alcibiade, de se connaître soi-même ? et celui qui a mis ce précepte au temple de Pytho était-il le premier venu ? ou bien est-ce une tâche malaisée qui n'est pas à la portée de tous ? — Pour moi, Socrate, j'ai cru maintes fois qu'elle était à la portée de tous, mais quelquefois aussi, qu'elle est très difficile. — Qu'elle soit facile ou non, Alcibiade, nous sommes toujours en présence de ce fait : en nous connaissant, nous pourrions connaître la manière de prendre soin de nous-même ; sans cela, nous ne le pouvons pas. — C'est très exact. — Oui, mais comment trouver ce que c'est au juste que soi-même ? Car si nous le connaissions, peut-être trouverions-nous ce que nous sommes ; tant que nous l'ignorons, c'est impossible. — Tu as raison. — Courage, par Zeus ! Voyons : à qui parles-tu en ce moment ? n'est-ce pas à moi ? — Oui. — Et moi à toi ? — Oui. — C'est Socrate qui parle ? — Effectivement. — Et c'est Alcibiade qui écoute ? — Oui. — Pour parler, Socrate ne se sert-il pas du langage ? — Cela va de soi. — Parler et se servir du langage sont pour toi deux mots pour une même chose. — Absolument. — Mais celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert ne font-ils qu'un ? — Que veux-tu dire ? — Par exemple, le cordonnier tranche avec le tranchet, l'alène et autres outils. — Oui. — Nous distinguons l'ouvrier qui coupe et l'outil qui sert à couper. — Sans aucun doute. — De même encore, le cithariste et les instruments dont il joue ? — Oui. — Eh bien, c'est là précisément ce que je demandais à l'instant s'il y a toujours lieu de distinguer celui qui se sert d'un instrument et l'instrument dont il se sert. — Il me semble que oui. — Mais le cordonnier coupe-t-il avec ses outils seulement ou bien aussi avec ses mains ? — Avec ses mains aussi. — Il s'en sert donc également. — Oui. — Et ses yeux ne s'en sert-il pas ? — Si

vraiment. — Or nous sommes d'accord pour distinguer celui qui se sert d'une chose de la chose dont il se sert. — En effet. — Par conséquent, le cordonnier et le cithariste sont à distinguer de leurs mains et de leurs yeux, puisqu'ils s'en servent. — Évidemment. — Maintenant, l'homme ne se sert-il pas de son corps tout entier ? — Assurément. — Et il est convenu que celui qui se sert d'une chose se distingue de la chose dont il se sert ? — Oui. — Par conséquent, l'homme est distinct de son corps ? — Il semble que oui. — Qu'est-ce donc que l'homme ? — Je ne sais que répondre. — Tu sais en tout cas qu'il est ce qui se sert du corps. — Oui. — Mais qui s'en sert, sinon l'âme ? — C'est vrai. — Elle s'en sert en se faisant obéir. — Oui. — Il y a encore une chose qui ne comporte pas de divergences d'opinions. — Laquelle ? — Ne peut-on pas distinguer trois êtres dont l'un est nécessairement l'homme lui-même ? — Quels êtres ? — L'âme, le corps, ou le tout qui est formé de leur union. — Sans aucun doute. — Et nous venons de reconnaître que ce qui commande au corps est précisément l'homme. — Oui, nous l'avons reconnu. — Est-ce le corps qui se donne des ordres à lui-même ? — Nullement. — Nous avons dit en effet qu'il les reçoit. — Oui. — Le corps n'est donc pas ce que nous cherchons. — Non, apparemment. — Ce serait donc le tout, corps et âme, qui commanderait au corps, et c'est cela qui serait l'homme ? — Peut-être bien. — Mais non vraiment ; car si l'une des deux parties ne participe pas au commandement, il est absolument impossible que ce soit le tout qui l'exerce. — C'est vrai. — Alors, puisque ni le corps, ni le tout ne sont l'homme, reste qu'ils ne soient rien, ou, s'ils sont quelque chose, il faut en conclure que l'homme, c'est l'âme. — Parfaitement. — Faut-il démontrer encore plus clairement que l'âme seule est l'homme ? — Non, je te le jure, cela est assez prouvé (1). »

(1) *Alcibiade*, 129 a-130 c.

Nous voici donc conduits cette fois dans une atmosphère de la plus pure spiritualité : l'homme est esprit et se connaître soi-même c'est connaître son âme. « Celui qui nous ordonne de nous connaître nous-même nous ordonne donc de connaître notre âme, dit Socrate à Alcibiade. Ainsi c'est de notre âme qu'il nous est recommandé de prendre connaissance par le précepte de se connaître soi-même. — Il me le semble. — Celui qui connaît quelque partie de son corps, connaît ce qui est à lui, mais ne se connaît pas lui-même. — C'est exact. — Par exemple, aucun médecin ne se connaît lui-même, en tant du moins que médecin, ni aucun maître de palestre en tant que maître de palestre. — Je crois que non. — De combien, dès lors, ne s'en faut-il pas que les cultivateurs et en général les gens de métier se connaissent eux-mêmes ? car à vrai dire, ils ne connaissent même pas ce qui est à eux ; donc, du fait de leur profession, ils sont plus éloignés encore de ce qui leur est propre. Les choses qu'ils connaissent sont seulement celles qui appartiennent au corps, celles qui servent à l'entretenir. — Tu dis vrai. — Par conséquent si la sagesse morale consiste à se connaître soi-même, aucun d'entre eux n'est sage du fait de sa profession. — Il me semble que non. — C'est pourquoi ces métiers sont si peu considérés et l'on estime qu'un homme de valeur n'a pas à les apprendre. — Cela est très juste. — Dès lors nous en revenons à dire que celui qui prend soin de son corps prend soin de ce qui est à lui, mais non de lui-même. — Il y a lieu de le croire. — Quant à celui qui prend soin de sa fortune, il ne prend soin ni de lui-même, ni de ce qui est à lui, mais il est plus éloigné encore de ce qui lui est propre (1). »

Mais qu'est-ce donc que cette âme ? Allons-nous retourner avec cette notion aux spéculations de la métaphysique présocratique ? Nous savons que ces spéculations nous inviteraient à deux conceptions de l'âme diamétralement

(1) *Alcibiade*, 130 e-131 b.

opposées. La première, celle que l'orgueilleuse raison spéculative se fait d'elle-même, confond l'âme avec la raison raisonnante, abstractive, et celle-ci avec le verbe qui en est son expression. Cette conception qui fait le fond des philosophies du *logos* est certes faite pour flatter notre orgueil en nous lançant dans une participation à l'Être logique. Mais nous savons que l'erreur en a été dénoncée par Socrate, qu'il s'est refusé à prendre le verbe pour l'action et qu'il n'est pas dupe de l'ambiguïté de ce mot de *logos* qui soutient la confusion entre l'esprit vivant et sa pétrification conceptuelle et verbale. La deuxième conception s'oppose à la première par une antithèse nécessaire résultant de la méconnaissance de la vie par les philosophies du concept. Comme celles-ci laissent échapper le flux bouillonnant dans les obscures profondeurs de l'homme, des doctrines protestent qui mettent en avant la profonde chaleur de l'irrationnel. Et nous sommes alors conduits à l'obscur *psyché* des mythologies et des mystères. Nous savons que Socrate refuse aussi bien cet engagement vers cette ombre qui contiendrait tout, que celui qui voulait nous conduire vers une lumière qui n'éclairait rien.

L'éclectisme d'Anaxagore avait certes essayé de recueillir la richesse de la seconde notion et la rationalité de la première, mais comme dans tous les éclectismes, il n'aboutit qu'à une notion complexe et confuse qui, loin d'écarter les difficultés des notions de départ, ne fait que les entremêler dans une fausse synthèse. Le Νοῦς est chez Anaxagore une « notion complexe où l'on retrouve à la fois les souvenirs du dieu de Xénophane et de la puissance élémentaire des Milésiens, de l'air qui pour Anaximène dont Anaxagore avait recueilli la tradition, contenait l'univers comme notre souffle nous maintient nous-même. Cette substance, chez Anaxagore, s'est intériorisée, sublimée : c'est l'âme, l'esprit, principe à la fois de mouvement et de pensée, de vie en un mot, comme le θυμός homérique ; ce mot étant tombé en désuétude, on s'explique qu'Anaxagore — à la

grande surprise d'Aristote, qui paraît quelque peu choqué de ce manque de précision — emploie indifféremment tantôt le mot ψυχῇ et tantôt le mot νοῦς.

« Le Νοῦς d'Anaxagore est une âme séparée, comme celle d'Hermotime, son concitoyen de Clazomènes, dont on connaît la triste aventure ; il est aussi le principe commun, la substance unique des âmes. Sur ce thème pouvait se développer toute une mystique, témoin un fragment d'Euripide où l'esprit apparaît comme le dieu qui nous est intérieur. Mais Anaxagore ne suit pas les traces d'Empédocle : s'il peut admettre qu'après la mort, l'âme remonte vers l'éther, il ne se préoccupe pas autrement de son destin, se contentant de dire que deux choses nous renseignent sur la mort : le temps d'avant la naissance et le sommeil (1). » Mais ici aussi, nous savons que Socrate, après avoir éprouvé quelque joie à la lecture de la proclamation par Anaxagore de la primauté de l'esprit, s'est vite détourné d'une philosophie où l'affirmation de l'esprit est en fin de compte une constante trahison des véritables valeurs spirituelles.

Ainsi, le spiritualisme de Socrate ne peut-être confondu avec les faux spiritualismes des courants de pensée qui se donnent trop facilement le change en croyant saisir l'esprit comme une réalité extérieure. L'esprit ainsi conçu n'est qu'une fausse image de lui-même, qui se perd dans les impasses où la pensée non convertie ne trouve qu'un double néant : un néant de rationalité quand elle fait de l'esprit une force obscure, un néant de vie quand elle le confond avec son expression pétrifiée. Socrate, lui, est converti à l'intériorité véritable et, dans cette perspective, il saisit sur le vif l'esprit, non comme réalité immobile, contemplation de l'être logique en soi, non comme force irrationnelle conduisant au hasard les hommes et les mondes, mais comme une activité vivante à l'intérieur même de l'homme qui travaille à le faire passer de l'ombre à la lumière.

(1) Schuhl, *Formation de la Pensée grecque*, p. 327 et suiv.

Le dialogue que nous citions tout à l'heure entre Socrate et Alcibiade, ne nous conduit en effet ni sur les vertigineux sommets de l'Être logique, ni dans les obscures profondeurs de l'irrationnel ; il maintient au contraire la pensée sur la méditation de sa condition véritable qui est celle d'un labeur modeste et patient avec un instrument qu'elle n'a pas choisi et qui est son corps. L'âme, c'est ce qui se sert du corps et qui lui commande. Et il ne s'agit pas de commander au corps dans le détail de ses gestes suivant un calcul habile et prudent ; il s'agit de donner à la vie tout entière une orientation générale qui est celle de la spiritualité. Nous voilà donc, sans équivoque, bien loin des pragmatismes et des technicismes qui, à la faveur des textes dans lesquels nous avons vu Socrate condamner la spéculation pure, voudraient faire de lui un philosophe de l'action. Philosophie de l'action : oui, certes, mais de l'action spirituelle, de l'action par laquelle l'esprit se manifeste comme puissance indéfinie d'éclairement intérieur, capable de se créer et de se dépasser incessamment elle-même dans un progrès qui consiste à passer de plus en plus du sentiment obscur à la conscience véritable. L'esprit est ce qui commande en éclairant ; il est donc la libération par la lumière réflexive ; il s'épanouit en connaissance et il agit en liberté.

III

L'esprit s'épanouit en connaissance : tel est en effet le second aspect de l'attitude socratique où l'on voit le spiritualisme se doubler de son corollaire, l'intellectualisme. L'intellectualisme se traduit dans cette affirmation, si souvent répétée par l'unanimité des témoignages, qu'il faut et qu'il suffit de bien penser pour bien vivre, que la vertu est un savoir et la sagesse une science (1). C'est la méditation

(1) Xénophon, *Mémorables*, IV, 6, 7 ; Platon, *Euthyphron*, *Protagoras* ; *Lachès*, 194 d ; Aristote, *Ethi. Nic.*, VI, 13, 1144 b ; *Ethi. Eud.*, I, 5, 1216 b ; *Ethi. Mag.*, I, 9, 1182 a.

de cette affirmation qui nous permettra de préciser l'intellectualisme de Socrate et d'en comprendre la véritable signification.

Qu'il soit nécessaire de bien penser pour bien vivre, cela signifie tout d'abord que la vertu ne saurait être fortuite, qu'elle est essentiellement l'œuvre du sujet pensant et que rien ni personne ne peut conférer la moralité en dehors de l'activité de réflexion. « Quelqu'un lui ayant demandé (à Socrate) quelle était selon lui la plus belle règle de conduite pour un homme », il répondit : « C'est de bien faire. » Comme on lui demandait ensuite s'il tenait la bonne fortune pour un but de conduite : « Au contraire, dit-il, je tiens que la fortune et l'action sont en complète opposition. Tomber sans le chercher, sur un objet dont on a besoin, je tiens cela pour une bonne fortune ; faire bien quelque chose qu'on a étudié et où l'on s'est exercé, c'est ce que j'appelle bonne action, et ceux qui se conduisent d'après ce principe me paraissent bien faire (1). »

La vertu n'est pas davantage dans une spontanéité instinctive d'ordre vital et naturel, car la nature et la vie livrées à leurs seules ressources se ramènent au hasard. Ne voyons-nous pas les jeunes gens des plus grandes familles d'Athènes qui, loin d'hériter selon la nature des vertus de leurs ascendants ne sont souvent que des ambitieux quand ils ne sont pas des débauchés (2) ? Au contraire, dès qu'il s'agit d'activités spécifiquement humaines, les hommes se rendent compte avec raison que quelque science doit venir infléchir la nature dans le sens d'une utilisation proprement humaine ; et les efforts des parents et des pédagogues montrent bien que tout le monde comprend que la vertu n'est pas un produit spontané de la vie. « Dès que l'enfant commence à comprendre ce qu'on lui dit, la nourrice et la mère, le pédagogue et le père lui-même font effort

(1) *Mémorables*, III, 9-14.

(2) Platon, *Protagoras*, 320 a.

sans relâche pour le rendre aussi parfait que possible ; à propos de tout ce qu'il fait ou dit, ils lui prodiguent les leçons et les explications ; ceci est juste et ceci est injuste, ceci est beau et ceci est laid, ceci est pieux et ceci impie ; fais ceci et ne fais pas cela. Si l'enfant obéit de lui-même, rien de mieux ; sinon, comme on redresse un bâton tordu et recourbé, on le redresse par des menaces et des coups.

« Ensuite, quand on l'envoie à l'école, on recommande bien plus au maître la bonne tenue de l'enfant que ses progrès dans la connaissance des lettres ou de la cithare ; le maître, de son côté, y donne tous ses soins, et quand les enfants, sachant leurs lettres, sont en état de comprendre les paroles écrites, comme tout à l'heure le langage parlé, il fait lire à la classe, rangée sur les bancs, les vers des grands poètes, et lui fait apprendre par cœur ces œuvres remplies de bons conseils, et aussi de digressions, d'éloges où sont exaltés les antiques héros afin que l'enfant, pris d'émulation, les imite et cherche à se rendre pareil à eux.

« Les citharistes, à leur tour, prennent le même soin d'inspirer la sagesse à l'enfant et de le détourner du mal : en outre quand l'élève sait jouer de son instrument, le maître lui fait connaître d'autres belles œuvres, celles des poètes lyriques, qu'il lui fait exécuter sur la cithare, obligeant ainsi les âmes des enfants à se pénétrer des rythmes et des mélodies, à se les assimiler de telle sorte qu'ils en deviennent plus apprivoisés, et que, sous l'influence du rythme et de l'harmonie, ils se forment à la parole et à l'action : car toute la vie humaine a besoin d'harmonie et de rythme.

« Plus tard, encore, on envoie l'enfant chez le pédotribe, afin que son intelligence une fois formée ait à son service un corps également sain, et qu'il ne soit pas forcé par sa défaillance physique à reculer devant les devoirs de la guerre et devant les autres formes de l'action. Les plus empressés à suivre cet usage sont ceux qui en ont le plus les moyens ; or ceux-là, ce sont les plus riches : les fils des riches, envoyés

dans les écoles plus tôt que les autres, en sortent plus tard.

« Quand ils sont libérés de l'école, la cité à son tour les force à apprendre les lois et à y conformer leur vie. Elle ne leur permet pas d'agir librement à leur fantaisie ; mais, de même que le maître d'écriture, pour les enfants qui ne savent pas encore écrire, trace d'abord les lettres avec son stylet et leur remet ensuite la page où ils devront suivre docilement l'esquisse des lettres, ainsi la cité, traçant à l'avance le texte des lois, œuvre des bons et anciens législateurs, oblige ceux qui commandent et ceux qui obéissent à s'y conformer. Celui qui s'en écarte est frappé d'une sanction, et cette sanction, redressement opéré par la justice, s'appelle chez vous comme ailleurs la reddition de comptes. Et c'est en présence d'un tel effort public et privé en faveur de la vertu, que tu te récries, Socrate, et que tu te demandes si la vertu peut s'enseigner ? L'étonnant, ce serait bien plutôt qu'elle ne pût pas s'enseigner (1). »

Enfin, la vertu n'est pas l'obéissance passive aux courants d'opinion collectifs et traditionnels, car l'opinion n'a souvent pour elle que l'inertie des habitudes acquises ou les passions de carrefour. « Les rois et les gouverneurs, disait Socrate, ne sont pas ceux qui portent un sceptre ni ceux qui ont été choisis par la multitude, ni ceux que le sort a désignés, ni ceux qui ont usurpé le pouvoir, soit par la violence, soit par la ruse, mais ceux qui savent commander. Car, si l'on convenait que le devoir d'un gouverneur est de commander ce qu'il faut faire et celui d'un sujet d'obéir, il montrerait que, sur un vaisseau, c'est celui qui sait qui commande et que l'armateur et tous ceux qui sont à bord obéissent à celui qui sait ; en agriculture, le propriétaire des champs ; en cas de maladie, le malade ; en gymnastique, celui qui s'entraîne, et en général ceux qui ont quelque affaire qui demande une direction, se dirigent eux-mêmes, s'ils croient savoir le faire ; sinon, ils obéissent à ceux qui

(1) *Protagoras*, 325 d.

savent, quand ils se trouvent là, et, s'ils n'y sont pas, les envoient chercher pour se mettre sous leurs ordres et exécuter ce qu'il faut faire. Dans le travail de la laine, il faisait remarquer que les femmes mêmes commandent aux hommes, parce qu'elles savent comment il faut faire et que les hommes ne le savent pas (1). »

Sous l'apparente bonhomie qui est le caractère constant du discours socratique, ces premières approximations qui cernent pour ainsi dire négativement la notion de vertu, vont cependant plus loin qu'il ne pourrait d'abord paraître, aussi bien sur le terrain historique que sur le terrain philosophique. Du premier point de vue la triple affirmation socratique que la vertu n'est un produit ni du hasard, ni de la nature, ni de la tradition, constitue une véritable révolution. Pour la grande majorité des contemporains de Socrate, la valeur des individus n'était-elle pas encore régie par l'antique croyance à la *Moïra* homérique qui n'était que la divinisation du hasard ? La sagesse demeurait fixée par la coutume et par la loi traditionnelle, et la règle des mœurs était une affaire de pur conformisme. Sans doute, les divers courants d'idées que nous avons vus surgir au milieu de l'incohérence et l'importance croissante prise par l'individu, marquent-ils, chez les philosophes et les poètes en particulier, un détachement par rapport à ces croyances communes, mais cette crise de scepticisme n'avait pu aboutir qu'à la négation sophistique de la morale commune ; et nous savons que la négation sophistique n'est pas une réforme, puisque sur la place laissée libre par cette fausse critique de la morale, ne pouvait éclore que la loi du besoin ou du désir capricieux. Socrate nie lui aussi, mais il nie au nom des exigences de l'esprit et ses négations englobent les Sophistes eux-mêmes avec tout ce que ceux-ci croyaient dominer alors qu'ils en restaient encore esclaves. Car il ne suffit pas de refuser en paroles ce que l'on sert

(1) *Mémoires*, III, 9, 10-11.

encore par les actes ; il ne suffit pas de se dire détaché du hasard, de la passion, de la coutume, et de n'agir en réalité que par caprice ou intérêt en exploitant le désarroi des traditions. Or, c'est cela que faisaient au fond les Sophistes ; c'est cela que Socrate ne saurait faire à aucun prix : les vertus qu'il refuse ne cèdent pas la place à l'ombre si propice aux compromissions, leur fragile nébulosité ne s'évanouit que dispersée par la lumière.

Du point de vue philosophique, l'affirmation que la vertu ne saurait être hasard ou spontanéité des individus ou des collectivités, constitue la condamnation anticipée et si souvent méconnue par la suite, de toutes les voies par lesquelles les hommes se donnent le change en matière de moralité en cherchant hors de la réflexion véritable la justification de ce qu'ils prennent pour une sagesse supérieure. Condamnation de tous les naturalismes d'abord qui cherchent dans une nature humaine biologiquement interprétée, la source d'une moralité qui ne peut jamais s'élever au-dessus de l'anarchique volonté de puissance et qui finissent toujours par aboutir au pessimisme radical que fait naître la conscience de l'absence d'orientation morale du vouloir-vivre. Condamnation aussi de toutes les divinisations de l'instinct qui, sous des formes plus ou moins sublimées, se bercent de la nostalgie d'une bonté naturelle de l'homme et cherchent dans un impossible retour à la primitivité la révélation de quelque fondement non corrompu de la vertu. Condamnation enfin de toutes les philosophies grégaires qui, sous des formes violentes ou pacifiques, se laissent prendre à la fausse unanimité des collectivités inconstantes ou à la fallacieuse justification historique des actes et des sentiments les plus opposés. La vertu n'est dans aucune de ces voies : voilà ce que les hommes ont appris pour la première fois de Socrate et ce dont ils se sont rarement souvenus.

Voilà donc nettement située cette forme générale de folie qui consiste à s'imaginer savoir ce qu'on ignore quand

on ne sait même pas en quelle direction la chose doit être cherchée. « La folie, d'après Socrate, était le contraire de la science. » Cependant, il n'identifiait pas l'ignorance avec la folie. Mais ne pas se connaître soi-même, et s'imaginer et croire qu'on sait ce qu'on ne sait pas, c'était à ses yeux un état très voisin de la folie. « Cependant la plupart des gens, disait-il, ne tiennent pas pour fous ceux qui se trompent en des matières qui échappent à la connaissance du vulgaire, mais appellent fous ceux qui se trompent sur des choses connues de la multitude. Par exemple, si un homme se croit tellement grand qu'il se baisse en passant les portes du rempart et tellement fort qu'il essaye de soulever des maisons, ou s'il s'attaque à quelque autre chose dont tout le monde reconnaît l'impossibilité, on dit que cet homme est fou ; mais si l'on ne commet que des fautes légères, on n'est pas traité de fou par le vulgaire ; mais de même qu'il appelle amour le désir violent, il appelle folie le grand égarement de l'esprit (1). »

Il faut donc penser pour vivre et la vertu est bien un savoir. Mais un savoir de quel ordre ? Car il ne s'agit pas uniquement de vivre, mais de bien vivre, et pour bien vivre, il faut bien penser. C'est ici que nous avons à nous rappeler les résultats de nos précédentes réflexions sur les divers refus de Socrate en présence des divers ordres de savoir en honneur autour de lui. Nous savons, en particulier, que si l'on ne prend pas grand soin de distinguer les discours par lesquels Socrate se propose uniquement d'améliorer son interlocuteur, et ses professions de foi personnelles, si à la manière de Xénophon, on prend pour une doctrine dogmatique ce qui n'est que procédé éducatif, on se trouve jeté au milieu de contradictions insolubles. Nous voyons Socrate condamner ce qu'il semble avoir admis par ailleurs et admettre ce qu'il semble avoir condamné : nous l'avons vu condamner le savoir purement spéculatif parce qu'il est

(1) *Mémorables*, III, 9, 6-7.

inutile et sembler admettre le savoir empirique et utilitaire des artisans ainsi que le savoir inspiré des poètes et des devins. Nous serions alors tentés d'interpréter la pensée de Socrate dans le sens d'un utilitarisme ou d'un mysticisme et de dire que le savoir qui est nécessaire à la vertu est un savoir-faire technique lorsqu'il s'agit des moyens d'action, et une inspiration lorsqu'il s'agit des fins de l'action. La vertu serait la science du bien agir et cette science consisterait essentiellement dans la détermination intuitive des fins et dans l'adaptation technique par l'empirisme utilitaire des moyens propres à réaliser ces fins.

Malheureusement nous avons vu aussi que le témoignage de l'*Apologie* de Platon plus attentif à la doctrine même de Socrate qu'à son activité extérieure, nous oblige à voir en celui-ci un homme qui n'est pas plus satisfait du savoir-faire empirique des artisans ou de l'inspiration des poètes qu'il ne l'était des spéculations des philosophes et des physiciens. Il reprochait à ceux-ci leur inutilité ; il reproche à ceux-là l'absence de fondement rationnel de leurs œuvres. Nous serions alors rejetés vers un Socrate ami de la logique. La science nécessaire à la vertu serait une science dialectique capable de raisonner sur les concepts moraux du juste et de l'injuste, du courage, de la tempérance ou de la vertu, suivant les règles du jeu qu'Aristote devait mettre en forme. Mais nous savons aussi quelles difficultés rencontrerait cette interprétation : Socrate n'a jamais abouti à des définitions logiques de ces concepts et les témoignages xénophontiques nous obligeraient par ailleurs à faire sur cette interprétation de sérieuses réserves. Dès lors, le désaccord des témoignages nous imposerait une option et nous conduirait à frapper de suspicion, comme on le fait souvent mais ce qui est d'une mauvaise méthode, celui de ces témoignages qui nous paraîtrait gênant.

Ces témoignages peuvent être conservés au contraire sans se gêner si on les interprète dans le sens où nous l'avons fait précédemment : Socrate se sert du caractère concret des

attitudes irrationnelles pour montrer l'inanité de la spéculation conceptuelle et il se sert de la raison pour montrer la fragilité des connaissances empiriques et mystiques. Mais en réalité il refuse les deux attitudes : le savoir qu'il recherche pour son propre compte n'est ni un savoir empirique, ni une virtuosité dialectique ; la science de la vertu n'est ni la science des choses bonnes qui auraient révélé empiriquement leur efficacité comme moyens, ni la connaissance d'un Bien en soi qui ne serait que celle d'un concept vide.

Or, ces refus posés, il semble qu'on soit en plein embarras car, cela refusé, il semble qu'il ne reste rien. Il ne reste rien, en effet, et cependant il reste tout ; il ne reste rien en extériorité, mais il reste tout en intériorité. Socrate dit comme Pascal : « La connaissance des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale aux jours d'affliction (1). » La science qui est nécessaire à la vertu n'est pas extérieure à la vertu ; elle ne commande pas celle-ci à la façon des prémisses qui commanderaient la conclusion d'un syllogisme ni à la façon des faits qui commanderaient quelque induction ; la vertu ne se déduit pas d'une connaissance antérieure, elle ne s'induit pas de l'expérience des faits ; elle se construit dans la transparence de l'esprit à lui-même par la réflexion et la connaissance de soi.

C'est cette identité de la connaissance réfléchie et de la vertu qu'il faut bien comprendre si l'on veut éviter d'être tiraillé entre les deux interprétations contradictoires d'un Socrate raisonneur et d'un Socrate pragmatiste. L'homme est esprit : voilà ce que la conversion a révélé à Socrate ; et la connaissance de soi qui découvre cette vérité fondamentale reçoit en retour, de cette découverte, la salutaire confirmation de la rectitude de son exercice. Tout comme chez Spinoza pour qui doctrine et méthode se développent

(1) Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, p. 346.

parallèlement et se confirment mutuellement en s'informant l'une l'autre, comme l'enclume et le marteau, de même chez Socrate, l'esprit que recherche la connaissance de soi se manifeste dans cette connaissance même et cette connaissance se justifie par son activité. C'est ici qu'il est vrai de dire de l'esprit qu'il ne se chercherait pas s'il ne s'était déjà trouvé. Nous sommes en effet en intériorité et si la connaissance des choses extérieures semblait nous vouer au scepticisme par la nécessité d'un impossible critère d'adéquation de la pensée à ses objets, la connaissance de l'esprit par lui-même nous garantit au contraire une infinie fécondité par l'impossibilité où nous sommes de ne pas manquer notre objet, à condition toutefois que l'effort de conversion ne se relâche pas et ne se détourne pas de sa direction intérieure. Si l'esprit a pour fonction de se créer sans cesse lui-même en se devançant par sa propre lumière et en se dépassant sans cesse par la réflexion rétrospective sur ce qu'il vient d'être et la recherche prospective de ce qu'il sera, réflexion et moralité marchent de pair, la moralité créant une exigence de réflexion et la réflexion étant à la source de la moralité même, la valeur morale de l'individu se mesurant à son besoin de lumière intérieure et cette recherche se traduisant en retour par une efficacité pratique dans l'ordre des valeurs spirituelles. C'est cela, croyons-nous, que, le premier de tous les grands spiritualistes véritables, Socrate a senti, exprimé et vécu ; c'est cette expérience de l'éternité, de l'infinité, de la valeur de l'esprit, qu'il faut voir dans la formule que la connaissance est vertu.

Cette identité de la connaissance réflexive et de la vertu permet alors de comprendre que cette connaissance est, non seulement nécessaire, mais aussi suffisante, pour l'installation dans l'homme de la moralité ; car la conversion réflexive par laquelle l'homme se tourne tout entier vers la source des valeurs spirituelles, se prolonge nécessairement par la rectitude de l'action. La volonté bonne reçoit

sa détermination spirituelle du mouvement même par lequel l'être tout entier se retourne et se transfigure : il faut et il suffit que la volonté opère cette conversion pour que cesse aussitôt sa perversion. De là les affirmations socratiques qui ont si souvent paru paradoxales, que nul n'est mauvais volontairement, que les méchants sont des ignorants et qu'il suffit de connaître le bien pour le faire. Pour écarter les fausses objections qui sont nées si souvent d'une mauvaise interprétation de la doctrine socratique sur ce point, il convient de suivre de près le développement de pensée qui y conduit.

C'est un fait que, l'homme étant doué de pensée, l'action se double toujours chez lui de représentation ; cette représentation consiste toujours, quand il s'agit d'activité pratique, dans certains jugements de valeur, qui posent comme bonnes, soit à titre de moyens, soit à titre de fins, certaines actions. Il y a donc dans la conscience humaine une fonction axiologique qui juge en valeur les actions. Or, en vertu du besoin d'unité qui est la loi fondamentale de la conscience, l'homme cherche la coïncidence entre les actions qu'il accomplit et les jugements de valeur qu'il porte, c'est-à-dire que l'homme veut pouvoir dire de ce qu'il fait que c'est bien : c'est donc un fait que l'homme cherche le bien et qu'il ne cherche que cela.

« Penses-tu, dit Socrate dans le *Gorgias*, que les hommes veulent les actions mêmes qu'ils font habituellement ou celles en vue desquelles ils agissent ? Par exemple, ceux qui avalent une drogue qu'un médecin leur donne, veulent-ils la chose qu'ils font, avaler une boisson répugnante, ou bien cette autre chose la santé en vue de laquelle ils boivent la drogue ? — Ils veulent évidemment la santé, répond Polos. — De même, les navigateurs, et les autres trafiquants, lorsqu'ils se livrent à une besogne, n'ont pas la volonté de la besogne qu'ils sont en train de faire ; quel homme est désireux de traversées, de dangers, de tracas ? L'objet de leur vouloir, c'est la fin pour laquelle ils navi-

guent, la richesse, car on navigue pour s'enrichir. — C'est vrai. — N'en est-il pas de même pour tout, et quand on agit en vue d'un résultat, la chose voulue n'est-elle pas le résultat de l'action, et non l'action ? — Oui. — Existe-t-il une seule chose qui ne soit ou bonne, ou mauvaise, ou neutre, entre le bien et le mal ? — Il est de toute nécessité, Socrate, qu'une chose soit l'un ou l'autre. — Ainsi, tu appelles bonnes l'habileté, la santé, la richesse, et autres choses semblables ; mauvaises, celles qui sont le contraire. — Oui. — Celles que tu regardes comme n'étant ni bonnes ni mauvaises, ce sont celles qui participent tantôt au bien, tantôt au mal, et parfois sont indifférentes, comme de s'asseoir, de marcher, de courir, d'aller sur mer, ou encore comme le bois, la pierre et les objets de même sorte ? N'est-ce pas ton avis ? Ce que tu appelles des choses neutres, est-ce autre chose ? — Non, c'est cela même. — Ces choses neutres, quand on les fait, les fait-on en vue de celles qui sont bonnes, ou les bonnes en vue des neutres ? — Les neutres évidemment en vue des bonnes. — Ainsi, c'est notre bien que nous cherchons dans la marche quand nous marchons, espérant nous en trouver mieux, et quand nous faisons le contraire, c'est encore pour la même fin, pour le bien, que nous restons tranquilles ? n'est-ce pas vrai ? — Oui. — De même encore, quand nous tuons un ennemi (si cela nous arrive), quand nous l'exilons ou le privons de ses biens, c'est que nous croyons meilleur pour nous de faire cela que de ne pas le faire ? — Assurément. — De sorte que ceux qui accomplissent toutes ces actions les font en vue d'un bien ? — Je le reconnais. — Mais n'avons-nous pas reconnu que, lorsque nous faisons une chose en vue d'une autre, la chose voulue n'est pas celle que nous faisons, mais celle en vue de laquelle nous agissons ? — Certainement. — Nous ne voulons donc pas faire périr des gens, les bannir, leur prendre leurs biens, pour le simple plaisir d'agir ainsi : lorsque la chose est utile, nous voulons la faire ; si elle est nuisible, nous ne le voulons

pas. Car nous voulons notre bien, comme tu le declares, mais nous ne voulons ni les choses indifférentes ni les choses mauvaises (1). »

Si nous comprenons bien que la volonté humaine se définit essentiellement par cette recherche d'un accord entre la représentation et l'action, entre le jugement de valeur et l'acte qu'il sous-tend, il nous faut bien dire alors que nul n'est méchant volontairement : « Il n'est personne qui se porte volontairement au mal ou à ce qu'il tient pour tel. Il n'est pas, à ce qu'il semble, dans la nature de l'homme d'embrasser de propos délibéré ce qu'il croit être mauvais au lieu de ce qui est bon ; et quand on est forcé d'opter entre deux maux, on ne choisit jamais le plus grand lorsqu'on peut choisir le moindre (2). »

Il importe de prévenir ici une fausse objection possible. Il arrive souvent qu'on entende quelqu'un s'accuser lui-même d'avoir mal agi. Ne faut-il pas dire dès lors qu'il a fait volontairement le mal ? — Si nous essayons de pénétrer cette attitude dans laquelle on s'accuse soi-même, nous devons distinguer plusieurs cas. Il se peut en effet qu'un homme s'accuse d'avoir mal agi par référence à une loi extérieure à laquelle il a volontairement désobéi, par exemple l'anarchiste qui transgresse la loi sociale et s'accuse de l'avoir volontairement transgressée. Il est clair que, dans ce cas, l'homme ne s'accuse pas de méchanceté absolue ; il a simplement repoussé une loi qu'il considère comme une erreur, mais il ne l'a fait que pour y substituer la sienne ; et cette dernière, il la juge bonne. Il n'a donc mal agi qu'aux yeux d'une loi qu'il jugeait mauvaise, mais il croit avoir bien agi par rapport à sa loi qu'il jugeait bonne : c'est donc le bien qu'il a voulu faire et non le mal.

Mais il y a d'autres cas où nous nous accusons nous-mêmes en toute autonomie et non plus par rapport à une

(1) *Gorgias*, 467 c-468 c.

(2) *Protagoras*, 358 d.

règle extérieure ; cette accusation que nous portons contre nous-mêmes pour un acte accompli et que nous réprouvons se nomme le regret. N'y a-t-il pas là une objection sérieuse à l'affirmation socratique que nul n'est méchant volontairement ? — Il pourrait le paraître à première vue, mais en réalité il n'en est rien. Le regret ne provient que d'un changement qui survient dans le jugement de valeur que nous portons sur un de nos actes. Rétrospectivement et après expérience, nous qualifions de mauvais un acte que nous avions prospectivement jugé bon. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'au moment d'accomplir cet acte nous le jugions bon et que, par conséquent, nous voulions le bien et non le mal.

Enfin, il arrive que le regret n'est pas rétrospectif, mais jaillit au moment de la décision elle-même : c'est lorsque nous sommes obligés d'opter entre des décisions incompatibles et que le choix de l'une nous oblige à repousser l'autre que nous tenions pour bonne cependant. Mais l'affirmation de Socrate reste encore vraie dans ce cas. Le poète a beau dire qu'il voit bien le meilleur et qu'il fait le pire, il est bien obligé d'avouer que, si son option est volontaire, il a choisi, entre les décisions possibles, celle qui lui paraissait la meilleure. Que s'il persiste à dire qu'il a bien fait le pire en le sachant, nous n'aurons aucune peine à lui faire reconnaître qu'il a manqué de volonté, qu'il a agi contre cette volonté et que cela est folie, tant il est vrai que la volonté cherche toujours ce qui lui paraît être le bien.

Mais il y a loin du paraître à l'être. Que la volonté cherche ce qui lui paraît être le bien, cela ne signifie pas qu'elle est naturellement orientée vers ce qui est le bien véritable, mais seulement qu'il y a en elle une appétition fondamentale doublée d'un besoin de savoir qui peuvent être bien ou mal orientés. Que nul n'est mauvais volontairement, cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de mal dans l'activité de l'homme, mais seulement que la volonté véri-

tablement bonne n'est pas une chose banale. Aussi bien, la présence du regret et du malheur dans les consciences qui cherchent le bien, prouve-t-elle suffisamment que ce bien que la conscience cherche naturellement, elle le manque presque inévitablement. Elle le manque parce qu'elle ne le cherche pas là où il est, parce qu'elle croit savoir où il se trouve alors qu'elle lui tourne le dos, parce qu'elle cherche la valeur dans les choses alors que chacun la porte en soi.

Il résulte de là que les méchants sont des ignorants, que la volonté qui n'est par elle-même qu'un simple pouvoir d'appétition, est mauvaise dans la mesure où elle est mal éclairée et mal orientée par l'intelligence. « Comme on lui demandait (à Socrate) s'il considérait comme savants et tempérants ceux qui savent ce qu'il faut faire, mais font le contraire, il répondit : « Je ne vois en eux que des ignorants « et des intempérants ; car je crois que tous les hommes « choisissent entre toutes les actions possibles celles qu'ils « jugent les plus avantageuses pour eux, et que c'est celles-
« là qu'ils accomplissent. Voilà pourquoi je pense que ceux
« qui agissent mal sont à la fois ignorants et intempérants. »

« Il disait aussi que la justice et toutes les autres vertus se confondaient avec la science ; car les actions justes et toutes les actions vertueuses sont belles et bonnes. Or, celui qui connaît le beau et le bien ne saurait choisir autre chose et celui qui ne les connaît pas ne peut les pratiquer, et, s'il l'essaye il échoue. C'est ainsi que ceux qui savent font ce qui est beau et bon, et que les ignorants ne peuvent le faire et que, même s'ils essayent ils n'y réussissent pas. Puis donc que les actions justes et que les autres actions belles et bonnes sont toutes des actions vertueuses, il est évident que la justice et toutes les autres vertus sont identiques à la science (1). »

Le mal ne vient donc pas tant de la volonté que du jugement, il consiste dans une perversion de la fonction

(1) *Mémorables*, III, 9, 4-5.

axiologique qui porte des jugements de valeur sur les objets, qui juge du bien et du mal en extériorité, et qui dogmatise sur ce terrain, alors que le bien et le mal ont leur source dans le sujet. Aussi bien un tel mal n'est-il pas sans remède car si le mal est dans une perversion du jugement, le bien sera nécessairement dans une conversion de ce jugement, dans le passage de la fonction axiologique de l'usage non réfléchi à l'usage réfléchi.

De là la dernière affirmation par laquelle l'intellectualisme de Socrate se pose dans sa plus haute pureté : il suffit de connaître le bien pour le faire. Cette affirmation semble atteindre ici le sommet du paradoxe et se heurter aux constatations de la plus banale psychologie. Et certes, tant qu'on persiste à concevoir cette connaissance du bien suivant les modes habituels de connaissance réaliste, il est vrai que nous pouvons croire connaître le bien et ne pas l'atteindre ; mais c'est qu'alors nous ne faisons que croire connaître le bien, sans le connaître en esprit et en vérité, et croire connaître ce qu'on ignore est, ainsi que nous le savons, le contraire de la Sagesse et de la Vertu. Il en est ainsi de toutes les formes de connaissance refusées par Socrate. Sans parler de la connaissance vulgaire ou de l'obéissance passive aux impératifs sociaux, peut-on appeler sages selon le bien, les philosophes et les savants dont la connaissance porte dans son décret constitutionnel une rupture irréparable avec l'action ? Peut-on dire du poète inspiré qui ne comprend même plus ce qu'il a dit naguère qu'il est dans la bonne voie de la connaissance ? Et si l'artisan ou le spécialiste font preuve d'activités utiles, leur réussite ne se double-t-elle pas d'une ignorance qui se croit savoir ? C'est que tous cherchent la valeur en dehors d'eux et cette recherche ne peut qu'accentuer le divorce qui se produit entre la pensée et l'action ; plus nous nous obstinons à chercher le bien dans les choses, plus nous nous condamnons soit à une vaine contemplation de concepts, soit à une activité irrationnelle.

Or, la conversion réflexive consiste précisément à rebrousser chemin sur cette voie où se brise l'unité de l'esprit dans la divergence croissante d'une pensée et d'une activité ennemies l'une de l'autre. Dès lors que l'âme tout entière a opéré le salutaire mouvement par lequel elle refuse son intime dislocation, ce qui était divergence devient convergence, ce qui était divorce devient réconciliation. Nous retrouvons alors l'identité fondamentale de la connaissance du bien et de la connaissance de soi : les moralités chancelantes et finalement impossibles sont celles qui poursuivent un bien qui n'est que la réfraction de la véritable valeur à travers des modes de pensée qui la trahissent ; la moralité véritable est celle qui identifie la vie et la pensée dans une dialectique vivante de l'âme tout entière consciente de sa spiritualité.

C'est cette connaissance, et celle-là seule, qui est vertu et qui l'est nécessairement car, contrairement aux attitudes de trahison qui cherchent l'impossible assujettissement de la pensée à l'action, elle se développe dans l'harmonie retrouvée d'une pensée qui emprunte à l'action son dynamisme et d'une action qui suit la clarté de l'idée. « Voici, dit Socrate dans le *Protagoras*, l'idée que la plupart des hommes ont sur la science, c'est qu'il n'y a en elle aucune force, aucune puissance de direction et de commandement ; loin de lui attribuer un pareil rôle, on croit que chez l'homme où elle existe ce n'est pas elle qui commande, mais que c'est toute autre chose, tantôt la passion, tantôt le plaisir, tantôt le chagrin, parfois l'amour, souvent la crainte ; bref, l'idée qu'on se fait de la science est celle d'un esclave balloté en tous sens par mille volontés. Est-ce là aussi ton opinion sur la science, ou bien au contraire vois-tu en elle une belle chose, capable de commander à l'homme de telle sorte que celui qui connaît le bien et le mal se refuse invinciblement à faire quoi que ce soit contre les prescriptions de la science, et que la sagesse soit pour l'homme un sûr appui ? — Je suis de ton avis, Socrate, et

j'ajoute qu'il me serait plus honteux qu'à personne de me refuser à voir dans la sagesse et la science la plus grande des puissances humaines (1). » C'est bien dire que le spiritualisme qui se doublait d'intellectualisme devient une philosophie de la liberté ; l'esprit qui s'épanouit en intelligence se prolonge en autonomie.

IV

« Dis-moi, demande Socrate à Euthydème, crois-tu que la liberté soit un bien noble et magnifique, soit pour un particulier, soit pour un État ? — C'est le plus beau qu'il soit possible d'avoir, dit Euthydème. — Mais celui qui se laisse dominer par les plaisirs des sens et qui, par suite, est dans l'impuissance de pratiquer le bien, le tiens-tu pour un homme libre ? — Pas du tout, dit-il. — C'est que tu crois sans doute que pratiquer le bien, c'est être libre, et que d'avoir des maîtres qui empêchent de le faire, c'est être esclave ? — C'est véritablement ma pensée, dit-il. — Il est donc véritable pour toi que les intempérants sont esclaves ? — Oui, par Zeus, et à juste titre. — Mais, à ton avis, l'intempérance se borne-t-elle à empêcher les hommes de faire le bien et ne contraint-elle pas à commettre les actes les plus honteux ? — A mon avis, dit-il, elle les y contraint, tout comme elle les détourne du bien. — Que penses-tu de ces maîtres qui empêchent de faire le bien et contraignent à faire le mal ? — C'est, par Zeus, dit-il, la pire espèce possible. — Et quelle est selon toi la pire des servitudes ? — Selon moi, dit-il, c'est celle où l'on a les plus méchants maîtres. — Alors la pire des servitudes est celle des intempérants ? — Il me le semble, dit-il (2). » La liberté nous met en présence du problème moral toujours identique à

(1) *Protagoras*, 352 b-d.

(2) *Mémorables*, IV, 5, 2-5.

lui-même : l'homme cherche la liberté comme il cherche le bonheur et le bien, mais par une perversion primitive de sa recherche, il ne trouve qu'esclavage tant qu'il n'a pas recours à la conversion par la connaissance de soi. Il faut donc, si l'on veut bien comprendre, ici encore, la doctrine socratique de la liberté, partir du diagnostic que le sage peut porter sur l'esclavage des hommes pour voir comment la conversion leur apporte la liberté.

L'homme non converti est conduit par ses désirs ; or le désir consiste essentiellement dans la représentation anticipée de l'état qui attend l'homme, lorsqu'il aura atteint l'objet que vise son impulsion ; et cet état est le plaisir. L'homme conduit par ses désirs est donc nécessairement hédoniste. Or c'est avec beaucoup de lucidité que la réflexion de Socrate s'est exercée sur ce mobile commun des actions humaines et en a marqué avec clarté les impasses sous une forme que les philosophies ultérieures n'ont guère eu qu'à reprendre et qu'à développer.

Tout d'abord, le désir qui ne vise pas plus loin que sa satisfaction immédiate nous met dans la situation des animaux qui obéissent à leur impulsion dès que la présence de l'objet la déclanche et qui se laissent prendre par là aux pièges les plus grossiers qu'inventent les hommes exploitant cette impulsivité : « Les uns, tu le sais, sont amorcés par la gourmandise et, bien qu'ils soient parfois très timides, le désir de manger les pousse vers l'appât où ils sont pris ; pour d'autres, c'est le désir de boire qui les fait tomber dans le piège... D'autres, comme les cailles et les perdrix, sont si lubriques qu'à la voix de la femelle, emportés par le désir et l'espérance du plaisir, ils perdent la notion du danger et se jettent dans les filets (1). » Ce n'est peut-être pas là de la bonne psychologie animale, mais c'est, sous le couvert de la fable, de la bonne psychologie humaine et, à l'hédonisme d'Aristippe qui croyait découvrir ainsi dans les plaisirs de

(1) *Mémorables*, II, I, 4.

l'instant la source du bonheur, Socrate n'a pas de peine à objecter que, pour beaucoup d'hommes, l'obéissance à l'impulsion du moment comporte des suites aussi désavantageuses que les pièges des animaux, suites dont ils se lamentent comme s'ils n'avaient pas été capables de les prévoir. « Ne trouves-tu pas honteux que l'homme se laisse prendre aux mêmes pièges que les plus stupides animaux (1) ? »

Mais l'homme conduit par le désir n'est pas seulement un stupide animal ; il est capable de pensée, il met cette pensée au service de ses désirs, et de là naissent une foule de déviations et d'exagérations frénétiques : les passions au sens moderne du mot. L'homme recherche alors le plaisir pour le plaisir ; il voudrait du plaisir toujours, du plaisir sans arrêt, et il le manque par là même car il oublie que le plaisir ne paraît que si le besoin est réel et non factice. « Bien que le plaisir soit le seul but où l'intempérance paraît conduire, elle ne peut même pas nous y mener... Comment cela ? — C'est que l'intempérance, ne nous permettant pas d'endurer ni la faim, ni la soif, ni le désir amoureux, ni les veilles qui sont les seules causes du plaisir qu'on trouve à manger, à boire, à faire l'amour, à se reposer et à dormir, lorsqu'on a attendu et qu'on a supporté ces besoins jusqu'à ce que la satisfaction en soit aussi agréable que possible, l'intempérance, dis-je, nous empêche de goûter un plaisir sensible dans la satisfaction des appétits les plus naturels et les plus constants (2). »

Toujours sous la même influence d'une pensée qui s'ingénie à servir la passion et qui invente pour elle les perversions les plus savantes de nos besoins les plus simples, l'homme se perd dans la mollesse, dans la gourmandise et l'ivrognerie ; l'amour dégénère en des formes honteuses (3) et conduit à la jalousie et au crime. Enfin,

(1) *Mémorables*, II, I, 5.

(2) *Mémorables*, IV, 5, 9.

(3) Xénophon, *Banquet*, VIII, 18 ; VIII, 23.

la passion porte avec elle un caractère insatiable qui fait du plus riche le plus dénué de tout car la richesse ne se mesure pas à ce que l'on a mais à ce dont on croit être privé. « Tu connais donc les citoyens pauvres, demande Socrate à Euthydème ? — Sans doute. — Et les riches aussi. — Aussi bien que les pauvres. — Mais quels sont ceux que tu appelles riches et ceux que tu appelles pauvres ? — Je tiens pour pauvres ceux qui n'ont pas assez pour les dépenses nécessaires, et pour riches ceux qui ont plus qu'il ne leur faut. — As-tu remarqué que certains, avec une petite fortune, ont suffisamment pour vivre et font même des économies sur leurs revenus, et que certains, avec une fortune considérable n'ont pas assez pour vivre ? — Oui, par Zeus, dit Euthydème, et tu fais bien de me le rappeler. Je connais en effet des tyrans que le besoin contraint à commettre des crimes, comme les citoyens les plus dénués de ressources (1). »

Cette frénésie du désir qui conduit ainsi l'individu prend une forme sociale qui est la recherche à tout prix du pouvoir et des honneurs et qui fait le malheur de l'État en mettant à sa tête des démagogues sans honneur et des généraux incapables. Ces derniers y perdent eux-mêmes car « on ne gagne rien à se faire passer pour riche, brave et fort, quand on ne l'est pas. On vous impose alors des obligations qui dépassent vos forces et, comme vous ne pouvez les remplir, alors qu'on vous en croyait capable, on est pour vous sans indulgence (2) ». Et se perdant eux-mêmes ils perdent avec eux l'État qui a besoin de politiques capables (3) et des généraux expérimentés (4).

Tels sont les ravages de l'hédonisme dans l'individu et dans la cité. Quelle que soit la forme que prenne la recherche du plaisir, elle obéit toujours à la même exigence qui cherche la valeur dans les choses, elle aboutit toujours à la

(1) *Mémorables*, IV, 2, 37-38.

(2) *Mémorables*, I, 7, 4.

(3) *Mémorables*, IV, 2, 1-12 ; *Mémorables*, III, 6.

(4) *Mémorables*, III, 1, 2, 3, 4, 5.

négarion d'elle-même car elle trouve toujours le contraire de ce qu'elle voudrait. Par là se trouvent condamnées par avance toutes les formes d'hédonisme que certains pourront présenter dans la suite. Nous avons vu la critique directe contre l'hédonisme d'Aristippe ; mais c'est aussi l'hédonisme d'Épicure qui se trouve déjà mesuré et rejeté par la critique socratique. Lorsque Socrate montre comment le désir s'empare des plaisirs les plus naturels et les plus nécessaires pour les falsifier, il voit bien en effet que la recherche épicurienne nous jette dans une alternative dont les deux solutions sont également négatrices de cela même que l'on prétendait atteindre : ou bien tout sera naturel et nécessaire et l'homme se lancera, comme nous l'avons vu, dans une poursuite frénétique qui n'aboutira jamais ; ou bien rien ne sera naturel ni nécessaire et alors l'homme sera frappé de désespoir devant l'absence de raisons de vivre.

Enfin, se trouve rejeté aussi cet hédonisme habile et prudent qui calcule et choisit, comme le propose Bentham, pour opter entre les actions les plus agréables. Certains passages de Xénophon pourraient laisser croire que Socrate conseillait cette habileté : « Il est évident que la connaissance d'eux-mêmes, dit Socrate d'après Xénophon, procure aux hommes une foule d'avantages et que la méconnaissance de leur valeur leur attire une foule de maux. Et en effet ceux qui se connaissent eux-mêmes savent ce qui leur est utile et discernent ce qu'ils peuvent faire et ce qu'ils ne peuvent pas, et, en faisant ce qu'ils savent, ils se procurent ce dont ils ont besoin et mènent une vie prospère et, en s'abstenant de ce qu'ils ne savent pas faire, ils évitent les fautes et échappent à l'adversité. Par le même moyen, ils sont en état de juger des autres hommes et ils se servent d'eux pour se procurer les biens et se garder des maux (1). » Certes, il y a dans l'attitude de l'homme prudent par intérêt quelque chose qui nous éloigne déjà de l'intem-

(1) *Mémoires*, IV, 2, 26.

pérance et qui ressemble à ce qui sera la tempérance du sage ; mais ce n'est là qu'une fausse vertu et qu'une fausse liberté. Échanger un plaisir contre un autre parce qu'il sera plus intense ou plus riche, parce qu'il comportera moins de risques et plus d'avantages lointains, cela n'est point s'affranchir, mais seulement changer de maître. Être tempérant de fait sans l'être d'intention, et seulement parce qu'on craint la douleur qui résulterait de l'excès, cela n'est point la tempérance véritable, c'est une tempérance par intempérance. La tempérance du sage est autre chose que cela : elle consiste essentiellement dans la possibilité de se soustraire à l'empire de tout désir quel qu'il soit ; « je pense, dit Socrate, que c'est le propre de la divinité de n'avoir aucun besoin, que moins on a de besoin, plus on se rapproche d'elle, et comme la divinité est la perfection même, que ce qui nous rapproche le plus de la divinité nous rapproche le plus de la perfection (1) ».

Voilà donc nettement situés les facteurs d'esclavage dans l'homme ; ils se réduisent tous à un maître unique qui gouverne l'homme dans un sens contraire à sa véritable destination : le désir. Et si nous cherchons dans le désir la cause de sa perversion essentielle, nous n'aurons aucune peine à la trouver toujours dans une fausse connaissance des biens. Le désir repose sur l'opinion que nous nous faisons des choses et l'opinion est une connaissance doublement fausse : elle est fausse d'abord parce qu'elle est mobile et changeante comme les individus et comme les foules, elle est fausse ensuite et plus profondément, parce qu'elle est orientée en extériorité, elle porte toujours sur un objet pour lui attribuer réalité et valeur, elle cherche le vrai et le bien dans les choses et comme le vrai et le bien ne sont pas dans les choses, elle se condamne à ne pas les trouver. C'est pourquoi le désir, issu de l'opinion, au lieu d'être libération par la vérité, est esclavage dans l'erreur.

(1) *Mémorables*, I, 6, 10.

A cet esclavage du désir les philosophes ont prétendu trouver remède. Ils ont bien vu que l'opinion qui commande le désir est fuyante et instable et ils ont cherché à remplacer cette opinion par une vérité immuable. Ont-ils atteint leur but, et de cette vérité qu'ils cherchent dans l'Être et dans le monde, pouvons-nous attendre la lumière libératrice dont les yeux de l'esprit sont aussi avides que ceux du corps de la lumière du soleil ?

Suivrons-nous avec Parménide la voie d'un confiant *Logos* qui prétend substituer à l'ordre des choses selon l'opinion des hommes, la pensée relative à la vérité ? Voici dès lors ce qui nous attend : de toutes ces routes que suit la foule sans jugement, « une seule est la bonne ; celle selon laquelle, contrairement à ce que prétendent ceux qui affirment l'existence du non-être, il n'existe que l'être, seul objet de la pensée ; car penser, c'est penser l'être ou, suivant la curieuse traduction de M. R. Herbertz dans le vocabulaire des phénoménologues : « être et objet intentionnel de la pensée sont des concepts interchangeables ». En dehors de l'être, il n'est rien ; en dehors de lui, on ne peut rien penser, car tout ce qui n'est pas l'être n'est pas, et on ne peut penser que ce qui est. Il ne devient, ni n'est devenu. Que deviendrait-il en effet d'autre que soi ? D'où viendrait-il ? D'où tirerait-il son accroissement ? Qu'il soit venu du non-être, il n'est pas possible de le penser, ni permis de le dire ; et d'ailleurs, partant de rien, quelle nécessité (χρέος) pouvait le faire naître plus tôt ou plus tard ? Aussi Diké tient-elle dans ses fers, sans les lâcher ni les détendre, le devenir et le périr ; « l'option (κρίσις) se ramène à ceci : il est ou il n'est pas. Mais de toute nécessité le choix est fait (κρίνεται) il faut abandonner la voie qu'on ne peut ni penser ni nommer, car elle n'est point la route de vérité ; c'est l'autre qu'il faut suivre, elle est la vraie. L'être est, et l'on ne peut dire de lui qu'il était, ni qu'il sera ; du temporel, on passe ainsi à l'intemporel, considéré comme un éternel présent. C'est dans le moment

présent qu'est rassemblé tout son être, que la *Moïra*, de ses liens puissants, maintient immobile dans sa totalité, son unité, sa continuité, pareille à la masse d'une sphère bien arrondie, dont tous les rayons sont égaux (1) ». Nous voici donc ramenés à la *Diké*, et à la *Moïra* qui ne sont que le même nom de la puissante *Ananké* (2). Au lieu de la liberté dont nous étions avides, nous ne trouvons qu'une nécessité aux noms multiples, et la vérité qu'on a voulu substituer à l'opinion réduit l'homme à un autre esclavage plus absolu encore que celui du désir, car l'esclavage du désir était d'ordre psychologique, la nécessité de l'être est d'ordre métaphysique et par conséquent irrévocable.

Nous savons qu'en face des tentatives ontologiques et cosmologiques issues de l'usage du *logos*, se sont développées simultanément, en antithèse avec elles pour combler leur sécheresse, mais pour apporter comme elles une réponse à l'inquiétude humaine, les philosophies des poètes inspirés au verbe mystique et pathétique. Ces philosophies ont-elles trouvé de leur côté la voie de la libération ? — Certes, c'est bien cette libération qu'elles promettent et, sur leur diagnostic pessimiste de l'humaine et mortelle condition, les eschatologies qu'elles proposent et les pratiques de purification qu'elles imposent ont pour but de rendre à l'homme l'espoir chancelant ici-bas d'une vie pure et libre ailleurs. C'est Empédocle qui, au ^{ve} siècle, dans un effort d'éclectisme, juxtapose à une physique d'inspiration parménidienne, le poème religieux des *Purifications* « ou reparaissent de vieilles idées crétoises, reprises par les Orphiques, élaborées par les Pythagoriciens (3) ». Mais il n'est que de le suivre en son poème pour voir que cette vie pure et libre qu'il promet, qu'il croit même avoir atteinte pour son compte, n'est toujours qu'un esclavage déguisé quand il n'est pas une désertion.

(1) Schuhl, *Essai sur la formation de la Pensée grecque*, p. 290-291.

(2) Id., *Ibid.*, p. 291, n. 4.

(3) Schuhl, p. 301.

C'est toujours en effet la nécessité qui préside à la chute de l'homme et qui lui impose les pérégrinations expiatoires : « Il est un édit d'Ananké, un antique décret des dieux, scellé de larges serments : si l'un des démons auxquels est échue une vie à longue durée vient à faillir, souillant ses mains d'un meurtre ou commettant un parjure, il faut qu'il erre pendant trois mille périodes loin des bienheureux, revêtant toutes sortes de formes mortelles dans le cours du temps, passant d'un pénible chemin de vie à un autre. Car l'éther, de toute sa force, le chasse vers la mer, la mer le crache sur le sol de la terre, la terre le jette aux rayons du soleil brillant, et celui-ci dans les tourbillons de l'éther ; l'un le reçoit de l'autre et tous l'ont en horreur. Et moi, je suis maintenant l'un deux, exilé loin des dieux, errant, pour m'être fié à la folle Discorde (1). » « Quand se terminent les années d'expiation, les démons déchus « deviennent des devins (μάντις), des chanteurs d'hymnes « (ὑμνοπόλοι), des médecins et des chefs parmi les hommes « sur terre ; puis ils redeviennent des dieux, riches en « honneurs ; ils s'assoient au foyer et à la table des autres « immortels, délivrés des douleurs humaines : leur destin « est accompli (ἀπόκληροι), ils n'ont plus rien à craindre ». Empédocle avait conscience d'être arrivé à la dernière étape : « Amis, qui peuplez la grande ville qui s'étale des « hauteurs de l'Acropole jusqu'au jaune Acragas, vous que « préoccupe le souci des bonnes actions, asile respectueux « de l'étranger, qui ignorez le vice, salut ! C'est en dieu « immortel, ce n'est plus en mortel que je m'avance parmi « vous, honoré comme il sied, couronné de bandelettes et « de guirlandes de fleurs. » C'est, réalisée sur terre, l'apothéose que les Orphiques promettaient aux justes après la mort : on rapporte que, pour la parfaire en se débarrassant comme il disait, « de cette tunique de chair étrangère qui

(1) Schuhl, p. 301.

« nous revêt », il se précipita un soir, à l'appel d'une voix, dans les flammes de l'Etna (1). »

Mais que devient dans tout cela la chère liberté promise, la liberté de l'homme en tant qu'homme ? Nous la voyons fuir à mesure que nous la cherchons ; nous ne pouvons que l'imaginer dans une condition surhumaine, dont l'espérance flatte nos désirs. Mais s'il faut vivre dans la honte du corps, s'il faut mourir à la chair et se précipiter dans les flammes pour gagner cette liberté d'immortel, autant dire que la liberté n'est qu'un leurre, qu'elle est interdite à l'homme et que notre condition est de vivre dans le pessimisme de la souillure et l'esclavage de l'inexorable nécessité.

Aussi bien, le refus socratique de l'irrationnel que nous avons précédemment dessiné dans ses grandes lignes se précise-t-il maintenant qu'il s'agit de la liberté. Sans doute il est possible d'avancer certains textes qui pourraient laisser penser que Socrate s'est longuement occupé pour son propre compte du problème de la vie future et qu'il s'est efforcé d'établir l'hypothèse d'une survie : il y aurait alors une eschatologie socratique qui ne se distinguerait, et assez mal d'ailleurs, de celles de ses contemporains que par la nature des arguments invoqués (2). Et cependant, il faut bien reconnaître que les scrupules qui surgissent aussitôt dans l'attribution à Socrate des arguments qui peuvent aussi bien revenir au seul Platon (ceux du *Phédon* en particulier) rendent fort malaisée et douteuse la reconstitution de cette eschatologie de Socrate.

Certes, Socrate se plaît parfois à laisser jouer son imagination avec les fables des poètes ; et dans l'*Apologie* de Platon, il évoque devant ses accusateurs l'idée d'une justice plus équitable que celle des hommes. Peut-être les âmes après la mort se rendent-elles en d'autres séjours pour comparaître devant ceux qui passent pour rendre la justice

(1) Schuhl, p. 302-303.

(2) Voir Piat, *Socrate*, chap. VIII, p. 223.

aux enfers, Minos, Rhadamante, Eaque, Triptolème et tous ces autres demi-dieux qui ont été parmi les hommes des modèles de vertu. Peut-être y a-t-il un lieu où la pratique de la sagesse n'est point comme ici-bas condamnée au poison et où l'immortalité est une agréable conversation ininterrompue avec Musée, Hésiode et Homère et tous ceux qui furent sages en ce monde. Mais on sent bien dans tout ce passage que Socrate n'a d'autre but que de frapper son auditoire en lui parlant le langage commun et non pas de s'enchanter lui-même de cette perspective d'immortalité car le passage se termine par une mise en place de l'opinion qu'il vient d'évoquer : sa sincérité coutumière éprouve le besoin de préciser qu'il ne s'agit point là d'une doctrine personnelle, mais de la croyance communément admise, et tout cela n'a de valeur que « si du moins ce qu'on en dit est véritable (1) ».

Si l'on considère, au contraire, aussi bien chez Xénophon que chez Platon les propos ultimes de Socrate où nulle ironie ne se glisse plus et où le caractère sérieux du langage ne permet plus d'équivoque, la croyance à l'immortalité n'est jamais évoquée à titre de consolation. Dans le dernier chapitre des *Mémorables* aucune allusion n'est faite à ce sujet, Socrate fait seulement observer que sa mort va être le couronnement d'une vie consacrée à la justice, qu'elle vient à point pour lui épargner la déchéance de la vieillesse et que l'injustice qui le frappe est à la honte de ceux qui le tuent : « Je vois que les hommes qui nous ont précédés ont laissé à la postérité une réputation bien différente, selon qu'ils ont été auteurs ou victimes de l'injustice. Je sais aussi qu'on se souviendra de moi et que, si je meurs à présent, j'inspirerai d'autres sentiments que mes meurtriers. Je suis sûr qu'on me rendra toujours ce témoignage que je n'ai jamais fait de tort à personne et que, loin de corrompre ceux qui me fréquentaient, je me suis toujours

(1) *Apologie*, 41 a, b, c.

efforcé de les rendre meilleurs (1). » Cela dit, Socrate se tait sans faire allusion aux consolations de l'au-delà. Vers la fin de l'*Apologie* de Platon il envisage même l'hypothèse d'une mort totale de sa personne et, loin de s'en affliger, il y voit un heureux repos : « Si la mort est la privation de toute pensée, si le sentiment n'existe plus, si la mort est un de ces sommeils où l'on ne voit plus rien, même en songe, quel merveilleux avantage ce doit être que de mourir ! Car enfin, si l'un de nous considérait à part une de ces nuits où il aurait dormi assez profondément pour ne rien voir, même en songe, s'il la comparait ensuite aux autres nuits et journées de sa vie, et s'il devait décider, réflexion faite, combien il a eu, en somme de journées et de nuits meilleures que celle-là, j'imagine que tout homme — et je ne parle pas ici seulement des simples particuliers — mais le grand roi en personne, les trouverait bien peu nombreuses relativement aux autres. Par conséquent, si la mort est un sommeil de cette espèce, j'estime que c'est grand profit, puisque alors toute la suite des temps nous apparaît comme une nuit unique (2). » Enfin, et même en ce qui concerne le *Phédon*, il ne faut pas oublier que le mot de la fin est dubitatif et que l'immortalité n'est qu'« un beau risque à courir et une espérance dont il faut s'enchanter soi-même (3) ».

Aussi bien, lorsqu'il s'agit de notre liberté morale, les considérations eschatologiques ne sont-elles d'aucun poids. C'est dans le monde que doit et peut s'affirmer la liberté de l'homme et la pureté de l'action spirituelle. Ceux-là mêmes qui ne sont sensibles qu'à la pensée des sanctions, ceux qui n'ont pas encore connu la joie de la conversion et qui n'obéissent qu'à la crainte des punitions ou à l'attrait des récompenses, peuvent même s'en rendre compte. C'est par des sanctions naturelles funestes que se traduit toujours l'absence de liberté et de moralité ; l'homme ne trouve que

(1) *Mémorables*, IV, 8, 10.

(2) *Apologie* de Platon, 40 d.

(3) *Phédon*, 114 d.

malheur dans les puissances d'esclavage. « Ceux qui transgressent les lois établies par les dieux subissent un châtiement auquel il est absolument impossible à l'homme de se soustraire, comme le font ceux qui violent les lois établies par les hommes (1). » La promiscuité donne des enfants mal venus, l'ingratitude éloigne de nous les amis, tant il est vrai que les sanctions sont déjà dans le monde. Et nous verrons que le sage n'a pas besoin d'attendre hors d'ici sa récompense et que sa joie est le couronnement de sa vertu. Ainsi, c'est bien ici et maintenant qu'il faut être libre, c'est corps et âme, et de notre être tout entier qu'il faut accomplir l'effort moral. Ce n'est pas dans la nostalgie des âges d'or perdus et dans l'espoir des paradis futurs que doit s'écouler l'existence ; ce n'est pas dans un retour au primitivisme ni dans un appel à quelque futur rachat de nos fautes que nous devons chercher un remède à nos maux ; ce n'est point hors du temps dans quelque éternité inaccessible, ni hors du corps dans quelque impossible pureté, que doit se réaliser la valeur. La présence de l'homme au monde est l'acte de l'éternel dans le temporel, du spirituel dans le charnel.

Ainsi se trouvent repoussées les philosophies qui, sous une forme ou sous une autre, cherchent dans une évasion le remède à notre esclavage. Ces philosophies voient bien certes où est le mal : Parménide a bien vu que tant que l'homme voudra s'appuyer sur des opinions chancelantes, il ne connaîtra pas la véritable sagesse ; les mystiques ont bien senti que le désir ne trouvait pas dans la poursuite des fins biologiques et sociales un aliment capable de lui donner satisfaction ; mais si leur diagnostic est exact, leur remède est illusoire. Ce remède consiste toujours à supprimer par décret la partie gênante de notre être : nous fuyons le monde des hommes et des choses pour nous réfugier dans la contemplation d'un être logique mais vide, nous poussons

(1) *Mémoires*, IV, 4, 21.

la honte du corps jusqu'à proposer une désincarnation par laquelle l'âme ne reconnaît plus ici-bas sa patrie et ne peut que se lamenter dans l'attente des futurs séjours. Dans un cas comme dans l'autre, nous essayons de nous renier nous-mêmes mais nous n'arrivons qu'à répudier l'une des parties essentielles de notre nature et à renoncer par là à notre véritable fonction. Nous répudions la vie, et notre esprit se fige dans une immobilité de mort ; nous répudions la raison, et les ténèbres d'irrationalité nous environnent : nous ne voulons ni de l'une ni de l'autre. Car il ne suffit pas de supprimer par décret ce qui gêne ; la vie et la pensée ne se laissent pas séparer et bannir : la vie et la pensée ne font que s'affirmer dans l'acte même par lequel elles voudraient se maudire. Et les décrets des philosophes et des poètes n'empêchent pas l'intime inimitié d'une pensée et d'une vie l'une à l'autre hostiles.

C'est que les philosophies et les mystiques en question n'opèrent qu'une fausse conversion qui ne fait que substituer un esclavage à un autre. On se croit libéré parce qu'on a déserté. Parce qu'on a rompu avec les illusions communes de la foule, parce qu'on s'est délivré de la vaine poursuite du plaisir, de la richesse ou de la gloire, parce qu'on s'est mis en marge de l'humanité, on s'imagine que cela suffit pour être libre. On se drape alors dans l'orgueil d'une dialectique de logicien, on se retire dans les obscures pratiques des initiations pathétiques ; mais c'est toujours la nécessité qui nous attend dans ces deux voies : la nécessité du déterminisme logique et la nécessité des hasards irrationnels ne libèrent pas l'homme, mais l'écrasent au contraire davantage de tout leur poids accru par la hauteur de leur métaphysique transcendence. C'est que nous sommes toujours tournés en extériorité ; nous avons fui les hommes et les choses, non pas pour retourner sur nos pas, mais pour pousser au bout les voies mal distinguées entre lesquelles le commun hésite. Mais en allant au bout nous n'avons pas changé de direction ; nous n'avons fait au

contraire qu'accentuer davantage, et la pression de la nécessité, et le fossé qui se creuse entre la raison et la vie. La poursuite de l'être en transcendance nous met en présence de deux êtres aussi nécessaires l'un que l'autre et irréconciliables dans la dualité de leurs différentes nécessités : la nécessité de l'être logique et la nécessité de l'être irrationnel s'imposent l'une et l'autre sans pouvoir s'unir. C'est que l'être extérieur n'est qu'une ombre ; l'être n'est que l'ombre de la valeur et lorsque nous poursuivons sa double réfraction suivant la pensée et suivant la vie, nous nous laissons conduire par notre ombre.

Mais il est un moyen de ne pas se laisser conduire par son ombre : c'est de l'avoir derrière soi en faisant face à la lumière. C'est en cela que consiste la véritable conversion, et c'est cette conversion qui est celle de Socrate. Par le fait même qu'elle est essentiellement refus des valeurs extérieures et connaissance de l'esprit par lui-même comme unique source de toute valeur, les deux voies divergentes, l'une à l'autre ennemies, de la pensée et de la vie qui s'engageaient dans les impasses des deux nécessités irréconciliables, deviennent convergentes par leur commun service dans l'activité valorisatrice. Et cette convergence dans l'activité spirituelle rompt le cercle du double esclavage.

C'est tout d'abord la vie qui devient libre en se doublant de réflexion et de méditation sur elle-même. Les puissances vitales qui s'ignorent sont toujours impulsives de quelque nom qu'elles se parent ; qu'il s'agisse de leurs formes élémentaires dans le terre à terre des désirs communs du boire ou du manger, ou qu'il s'agisse de leurs formes passionnelles les plus sublimées, la sublimation ne change rien à la chose : tant que la conscience réfléchie ne vient pas sous-tendre l'action, cette action émane d'une source obscure, d'une force qui pousse l'homme dans le dos et qui le conduit au hasard. Il peut bien certes se donner le change, appeler enthousiasme cet élan obscur des instincts, il peut bien croire marcher de son plein gré lorsque l'irrationnel le

pousse : les déceptions qu'il éprouve toujours en fin de compte sont bien le signe qu'il n'y était pour rien. La réflexion sur la vie, au contraire, et la connaissance de soi donnent à l'homme la libre disposition de ses forces vitales. Par le seul fait de déjouer les illusions naturalistes et vitalistes, par le seul fait de refuser la vie comme une fin en soi et de ne plus lui demander l'accomplissement du destin de l'homme, cette réflexion fait passer la vie au rang de moyen, de moyen dont l'homme dispose pour la réalisation de la valeur. Et tandis que la vie conçue comme fin faisait de l'homme un esclave, la vie conçue comme moyen de l'esprit rend à l'homme son autonomie.

Car du même coup, c'est la pensée aussi qui se libère. Quoi, dira-t-on ici, la pensée a-t-elle besoin de se libérer ? — Oui certes, car la pensée d'extériorité qui ne se réfléchit pas est aussi esclave que la vie qui s'ignore. Se voulant pure, dans son hostilité à la vie, elle répudie cela même qui lui permettrait de s'affirmer : elle refuse la vie du corps alors qu'il ne saurait y avoir de liberté en dehors de l'acte efficace et concret, par lequel l'esprit s'engage de façon charnelle. « L'erreur des doctrines spiritualistes, écrit aujourd'hui Bergson, a été d'isoler la vie spirituelle de tout le reste, en la suspendant aussi haut que possible au-dessus de la terre, au risque de la faire passer pour un simple mirage (1). » Et cela est vrai, car que peut être une liberté dont nous ne pourrions faire aucun usage ? La conversion à l'intériorité de la valeur et la réconciliation de la pensée et de la vie qui en découle, transforment le faux spiritualisme d'une pensée pure dont la liberté ne peut être qu'illusoire en un spiritualisme militant qui donne à la pensée sa force et à l'esprit son corps, et dans lequel la liberté n'est pas une chose donnée par on ne sait quelle puissance extérieure, mais un acte de libération dont l'homme est auteur et acteur.

(1) *Evolution créatrice*, p. 291.

C'est dans cette réconciliation de la pensée et de la vie et dans cette libération réciproque par laquelle la pensée donne à la vie son sens et la vie donne à la pensée son outil, que l'esprit s'apparaît à lui-même comme amour. Certes, il y a beaucoup de Platon dans *Le Banquet*, mais il y a sans doute aussi beaucoup de Socrate. La soudure est peut-être même assez visible. « Donne moi, Socrate, dit à un moment la prêtresse, toute l'attention dont tu es capable (1). » Et Platon brosse alors le tableau d'une beauté éternelle, non engendrée, non périssable, qui n'a point de forme sensible, qui n'est la beauté ni de ceci ni de cela, en un mot d'un beau en soi, ce qui n'est probablement pas de la manière de Socrate. Mais tout ce qui précède ce passage pourrait bien être du Socrate et la conversion socratique y est déjà opérée de façon remarquablement nette. On voit alors la vie, dans son dynamisme débordant, se chercher sans cesse dans l'amour et ne point y trouver tout d'abord le sens de son destin : « L'amour est toujours pauvre ; et il s'en manque de beaucoup qu'il soit délicat aussi bien que beau, tel que se le figure le vulgaire ; tout au contraire il est rude, malpropre, va-nu-pieds, sans gîte, couchant toujours par terre et sur la dure, dormant à la belle étoile sur le pas des portes ou dans les chemins : c'est qu'il a la nature de sa mère, et qu'il partage à jamais la vie de l'indigence. Mais, comme en revanche il tient de son père, il est à l'affût de tout ce qui est beau et bon ; car il est viril, il va de l'avant, tendu de toutes ses forces, chasseur hors ligne, sans cesse en train de tramer quelque ruse, passionné d'inventions et fertile en expédients ; employant à philosopher toute sa vie (2). »

C'est précisément dans la conscience que l'amour prend de lui-même, que s'opère la conversion libératrice et que les forces vitales se transfigurent en se mettant au service de

(1) *Banquet*, 210 c.

(2) *Banquet*, 203 d.

l'esprit pour s'épanouir finalement dans la libre création des œuvres selon cet esprit qui prend forme matérielle et charnelle sous le signe de l'éternité. C'est tout cela qui est rendu sensible par le mythe qui traduit les conditions de la naissance de l'amour d'où celui-ci reçoit son caractère inquiet, mais aussi son activité et sa gloire.

L'amour est né de *Pénia*, l'indigence, et de *Poros*, l'esprit du désir et de gain. C'est de sa mère qu'il tient son dénûment et son instabilité contradictoire ; c'est de son père qu'il tient son caractère entreprenant et agissant. Le voici donc d'abord comme principe de vie, intégré au devenir dont il est l'âme même et se traduisant dans l'effort de tous les êtres pour durer et se perpétuer : « Est-ce que tu ne t'aperçois pas de ce qu'il y a de remarquable dans les dispositions où sont toutes les bêtes, quand les prend l'envie de procréer : toutes, aussi bien celles qui marchent que celles qui volent, malades de ces dispositions amoureuses, d'abord pour ce qui regarde leurs mutuelles unions, puis pour ce qui est d'élever leur progéniture ; prêtes comme elles sont à batailler pour elles, les plus faibles contre les plus fortes, et à sacrifier leur vie, souffrant elles-mêmes les tortures de la faim en vue d'assurer sa subsistance et se dévouant de toute autre manière (1) ? » L'homme lui-même n'échappe pas à cette nécessité du changement : « La nature mortelle cherche, selon ses moyens, à se perpétuer et à être immortelle ; or le seul moyen dont elle dispose pour cela, c'est de produire de l'existence, en tant que perpétuellement à la place de l'être ancien elle en laisse un nouveau, qui s'en distingue. A preuve cela même qu'on appelle la vie individuelle de chaque vivant et son identité personnelle, c'est-à-dire le fait que, de son enfance jusqu'au temps de sa vieillesse, on dit qu'il est le même individu ; oui, en vérité, cet être, qui en lui n'a jamais les mêmes choses, on l'appelle néanmoins le même ! alors qu'au contraire perpétuellement,

1) *Banquet*, 207 a.

mais non sans certaines pertes, il se renouvelle, dans ses cheveux, dans sa chair, dans ses os, dans son sang, bref dans son corps tout entier (1). » Et l'amour selon le corps assure déjà une immortalité de l'animal mortel.

Jusque-là, rien de plus que la conscience de l'élan vital ou du vouloir-vivre ; et tant qu'on reste sur ce plan le pessimisme des poètes gnomiques pourrait encore nous attirer : le caractère insatiable du désir, la fuite du devenir qui rend toute satisfaction illusoire, rendent aussi assez précaire la consolation d'une immortalité selon le corps. Mais il y a dans l'amour autre chose : s'il est le fils de *Pénia* et de *Poros*, et s'il tient d'eux son instabilité inquiète, son père *Poros* est lui-même fils de *Mélis*, c'est-à-dire de l'Intelligence. Dès lors la recherche incessante à laquelle se livre l'amour prend un sens ; elle n'est plus le désir pour le désir, elle n'est plus la poursuite aveugle et sans cesse renaissante, elle n'est plus l'effort que fait la vie pour vivre, mais l'effort qu'elle fait vers la spiritualité de la valeur.

Cette valeur se nomme ici la beauté, mais son nom particulier ne doit pas nous faire oublier que la valeur est une sous ses divers noms. L'amour a vu le jour pendant que les dieux fêtaient la naissance d'Aphrodite et c'est pourquoi il est naturellement amour de la beauté, mais ce qu'il cherche dans la beauté c'est la sagesse ; car « la sagesse est la plus belle chose du monde ». L'amour en est épris ; l'amour est « philosophe » ; la vie cherche l'esprit et le trouve pour lui donner la force de créer, l'esprit éclaire la vie et la guide pour donner à ses créations la valeur.

Car la valeur n'est pas pour l'amour un pur objet de contemplation ; l'amour de la valeur ne se traduit pas par la passivité de quelque reposante perception ; cet amour est acte, c'est l'acte de la génération selon la beauté, c'est-à-dire selon la valeur et selon l'esprit : « L'amour, c'est la produc-

(1) *Banquet*, 207 d, e.

tion dans la beauté, selon le corps et selon l'esprit (1). » C'est donc dans l'amour que se réalise la réconciliation finale de la pensée et de la vie dans la réalisation concrète par l'être mortel de la valeur éternelle. C'est dans cette utilisation de la vie à des fins spirituelles que réside, dans sa profondeur, notre véritable liberté que nous n'avons pas à attendre du dehors à la faveur de quelque trou dans le déterminisme de la matière ou à l'occasion des inconstances de la vie, mais que nous avons à réaliser nous-mêmes en reprenant notre corps et notre vie du dedans pour incarner l'esprit dans des créations efficaces.

(1) *Banquet*, 206 b.

CHAPITRE VI

L'HUMANISME DE SOCRATE

Si la liberté que procure la conversion consiste essentiellement à infléchir par la réflexion véritable le dynamisme de l'action et l'enthousiasme de l'amour dans le sens d'une affirmation concrète des valeurs spirituelles, cette liberté est une promotion de l'homme au rang de principe et de fin de ces valeurs. Nous devons donc voir le spiritualisme de Socrate qui s'épanouissait dans l'intellectualisme de la réflexion et dans la liberté de la réconciliation intérieure, se prolonger maintenant en un humanisme.

Or, sur ce nouveau terrain, l'attitude de Socrate paraît encore à première vue paradoxale et déconcertante. Nous avons déjà vu à plusieurs reprises Socrate sembler refuser tout d'abord ce que l'on aurait cru lui voir accepter ; les refus posés, on s'attendrait à le voir opter pour l'attitude antithétique de celle qu'il refuse, mais ici encore on le voit fuir, et c'est ce double refus des positions corrélatives et opposées entre lesquelles il semble qu'il ne puisse y avoir de troisième terme qui déconcerte au premier abord : on le voit refuser la logique éléate mais échapper aussi au mysticisme de l'irrationnel, on le voit refuser la spéculation pure mais se garder aussi du pragmatisme. Dès lors, une interprétation qui ne chercherait qu'à situer la pensée de Socrate dans une classification confortable des oppositions philosophiques habituelles serait nécessairement condamnée à méconnaître cette pensée.

En ce qui concerne ce que nous appelons l'humanisme de

Socrate, ce paradoxe apparent et le risque de mauvaise-interprétation qu'il comporte se manifestent plus vivement encore qu'ailleurs. Tout d'abord, en effet, l'appel à la conscience de soi qui constitue le thème fondamental de la pensée socratique, qui fait descendre, selon l'expression traditionnelle, la philosophie du ciel sur la terre, et qui proclame comme le décret constitutionnel de la pensée libre, semble bien repousser, ainsi que nous l'avons vu, toute considération de transcendance ontologique ou cosmologique pour nous situer uniquement dans l'humain. Or, cela semblerait nous rejeter vers quelque relativisme, proche parent de celui des Sophistes et, plus particulièrement, de celui de Protagoras. Mais au moment où nous attendrions de Socrate quelque affirmation de cette parenté, nous le voyons au contraire refuser avec encore plus de netteté cet humanisme du scepticisme. Nous pensons alors aussitôt que les textes méritent bien audience, que nous allons trouver bientôt et dans lesquels il est question des dieux qui gouvernent les choses et de cette divinité qui inspire toute la vie de Socrate et qui lui dicte sa mission. Allons-nous dès lors renoncer à voir de l'humanisme dans Socrate ; au lieu d'un humaniste, allons-nous découvrir un théologien ?

I

Ce balancement de la pensée entre des interprétations contradictoires provient uniquement de ce qu'on s'obstine à vouloir faire de Socrate une sorte de philosophe d'école qui enseignerait quelque système sur lequel il faudrait à tout prix mettre un nom. Or, c'est là faire forcément fausse route. Socrate est une conscience vivante qui ne s'interprète pas du dehors et avec laquelle il faut faire un effort de sympathie intime si l'on ne veut pas voir s'évanouir dans des banalités d'une philosophie puérile toute la richesse et la profondeur d'une pensée en action. Alors, on ne peut

plus oublier que Socrate, parce qu'il est converti à l'intériorité véritable, se meut en sens inverse des philosophies de l'extériorité, que là où ces philosophies divergent en des antinomies insolubles qui semblent nous condamner aux options, la pensée socratique remonte au contraire la pente et que dans ce mouvement, centré sur l'esprit et non sur les choses, les mots anciens prennent un sens nouveau car ils ne sont plus là pour désigner des choses inertes mais pour soutenir une pensée en travail.

Cela étant rappelé, il reste vrai qu'en présence des textes de Xénophon, et plus particulièrement à la lecture du dialogue avec Aristodémos (1) et du dialogue avec Euthydémos (2) nous sommes tentés, par un premier mouvement, d'interpréter ces textes dans le sens habituel d'une doctrine de théologie rationnelle dans laquelle l'existence des dieux se trouverait inférée de la finalité dans le monde suivant l'argumentation si souvent reprise. Cette argumentation aboutit à mettre en lumière la nécessité où nous sommes conduits par la constatation de l'ordre dans le monde, de recourir pour en rendre compte à un artiste transcendant qui organise et gouverne ce monde suivant le principe du meilleur. C'est l'existence d'un Démonurge et d'une Providence que tend à prouver l'argumentation par les causes finales et c'est précisément ce but que se serait fixé Socrate dans les dialogues en question.

Il faut bien avouer que la lettre du texte semble justifier pleinement une telle interprétation. Voici, en effet, tout d'abord, Socrate brossant à son auditeur une description finaliste de la parfaite adaptation de nos sens à leur fonction : « Ne te semble-t-il donc pas que c'est dans un but d'utilité que celui qui, à l'origine, a créé les hommes leur a donné à chacun des organes par lesquels ils perçoivent les choses, des yeux pour voir les objets visibles, des oreilles

(1) *Mémoires*, I, 4.

(2) *Mémoires*, IV, 3.

pour entendre les sons ? A quoi nous serviraient les odeurs, si nous n'avions pas les narines ? Comment percevrions-nous le doux, l'amer et tout ce qui flatte agréablement le palais, si nous n'avions pas dans la bouche une langue faite pour le discerner ? En outre, ne te semble-t-il pas qu'on peut voir un acte de prévoyance dans le fait que la vue, qui est un organe faible, soit munie de paupières comme de portes qui s'ouvrent quand on a besoin de voir, et se ferment pendant le sommeil ; que des cils soient plantés dans ces paupières comme un crible, pour que les vents mêmes ne puissent faire du mal aux yeux ; que le dessus des yeux soit protégé par un auvent de sourcils, pour que la sueur qui découle du front ne les incommode pas ; que l'oreille reçoive des sons de toute sorte et ne se remplisse jamais ; que, chez tous les animaux, les dents de devant soient propres à couper et que les molaires, qui reçoivent d'elles la nourriture, soient propres à broyer ; que la bouche, par laquelle les animaux absorbent les aliments qu'ils désirent soit placée près des yeux et des narines ; et, parce que les déjections inspirent le dégoût, que les canaux par où elles passent, soient détournés et écartés le plus loin possible des organes des sens (1) ? »

Or, si nos divers organes sont ainsi si parfaitement adaptés à leur but, s'ils forment entre eux un ensemble harmonieux que régit la grande loi de l'ordre, n'est-ce pas pour assurer la conservation de l'individu dont la fonction essentielle est de vivre ? Et par delà l'individu, n'est-ce pas à la conservation de l'espèce que visent les instincts corrélatifs des fonctions de reproduction ? N'est-ce pas là ce que proclame « le désir de se reproduire imprimé dans les animaux, et le désir de nourrir leurs enfants imprimé chez les mères, et chez leurs nourrissons ce désir si vif de vivre et cette crainte si grande de la mort (2) » ?

(1) *Mémorables*, I, 4, 5-6.

(2) *Mémorables*, I, 4, 7.

Mais ce n'est pas tout : les êtres vivants dépendent de leur milieu ; il y a aussi une finalité externe, et ici le discours de Socrate passe à une finalité anthropocentrique que ne désavoueraient pas les plus ardents « causefinaliers ».

« Dis-moi, Euthydémos, t'est-il jamais arrivé de réfléchir avec quel soin les dieux ont préparé les choses dont les hommes ont besoin ? — Non par Zeus, répondit-il, je n'y ai pas songé. — Mais, reprit Socrate, tu sais du moins qu'avant tout, nous avons besoin de la lumière que les dieux nous fournissent ? — Oui, par Zeus, dit-il ; si nous ne l'avions pas, nous serions pareils à des aveugles, du moins à l'égard de la vue. — Mais comme nous avons aussi besoin de repos, les dieux nous donnent la nuit, le plus doux des délassements. — Oui, dit-il, et c'est encore un présent qui mérite notre reconnaissance. — Le soleil, qui est lumineux, nous indique les heures du jour et nous fait voir tous les objets ; mais comme la nuit, qui est obscure, nous les voile, les dieux ont fait luire dans les ténèbres les astres, qui nous indiquent les heures de la nuit et nous permettent de vaquer à beaucoup d'occupations indispensables. — C'est vrai, dit-il. — En outre, la lune nous rend visibles non seulement les divisions de la nuit, mais encore celles du mois. — C'est juste, dit-il. — Comme, d'autre part, nous avons besoin de nourriture, ils la font sortir de la terre à notre usage et nous donnent des saisons appropriées à cet effet, qui nous fournissent non seulement quantité d'aliments de toute espèce qui nous sont nécessaires, mais encore une foule d'agréments. — Voilà encore, dit-il, une grande marque de bienveillance envers les hommes. — Ils nous fournissent aussi l'eau, qui nous est si précieuse, qui aide la terre et les saisons à faire pousser et croître tout ce qui nous est utile, qui contribue elle-même à notre nourriture et qui, mêlée à tous nos aliments, les rend plus digestibles, plus utiles et plus agréables, et, comme il nous en faut beaucoup, ils nous la fournissent en grande abondance. — En cela aussi, dit-il, on reconnaît leur providence. — Et

que dire du feu qu'ils nous ont procuré pour nous défendre du froid et de l'obscurité et pour nous seconder dans tous les arts, et dans tout ce que nous organisons pour notre bien-être ? En un mot, sans le feu, les hommes ne font rien qui mérite d'être mentionné dans les arts utiles à la vie. — C'est encore là, dit-il, une preuve de leur extrême bienveillance pour l'homme. — Que dire aussi de l'air qu'ils ont répandu partout autour de nous avec une telle profusion, et qui non seulement assure et entretient en nous la vie, mais qui nous aide encore à traverser les mers pour aller chercher en mille endroits différents sur la terre étrangère les objets qui nous sont nécessaires ? N'est-ce pas là un bienfait inexprimable ? — Inexprimable, en effet. — Songe maintenant comment le soleil lorsqu'il a franchi le solstice d'hiver, s'approche et mûrit certaines choses et en dessèche d'autres, dont la saison est passée, puis comment, cette tâche remplie, au lieu de continuer à se rapprocher de nous, il retourne sur ses pas, de peur de nous nuire par une chaleur excessive ; et, lorsque dans sa retraite il a atteint le point où il est clair que, s'il allait plus loin, nous serions glacés par le froid, il retourne de nouveau vers nous, s'avance et revient au point du ciel où il peut le mieux nous servir. — Par Zeus, dit-il, cela aussi semble bien fait en faveur des hommes. — Mais, comme il est évident aussi que nous ne pourrions supporter ni le chaud, ni le froid, s'ils se produisaient tout d'un coup, le soleil s'approche à pas si gradués et s'éloigne à pas si gradués que nous arrivons sans nous en apercevoir aux deux températures extrêmes. — J'en suis à me demander, dit Euthydémos, si vraiment les dieux ont d'autre objet que de veiller sur les hommes (1). » Il faudrait citer tout le dialogue qui accentue encore plus par la suite le caractère privilégié de l'homme dans la nature, celle-ci mettant au service de celui-là toutes les ressources que peuvent offrir

(1) *Mémorables*, IV, 3, 3-9.

le monde végétal et le monde animal. Enfin, par une dernière sollicitude à notre égard, les dieux nous ont donné une gamme de plaisirs incomparable : l'homme se tient debout et peut ainsi mieux contempler les choses (1) ; « comme il y a beaucoup de choses belles et utiles, mais différentes les unes des autres, les dieux ont donné aux hommes des sens appropriés à chaque espèce d'objets, grâce auxquels nous jouissons de tout ce qui est bon (2) » ; et « tandis que, pour les autres animaux, ils ont limité les plaisirs de l'amour à une saison de l'année, ils nous ont accordé de les goûter sans interruption et jusqu'à la vieillesse (3) ».

Ainsi la pensée de Socrate semble bien se mouvoir dans la voie qui conduit à la célèbre affirmation d'Aristote que « rien n'est en vain ». Le monde est un ensemble de moyens et de fins dont l'architecture réalise un ordre orienté vers une fin unique. La conclusion semble dès lors s'imposer d'elle-même. Et Socrate la pose en effet en termes explicites : « Dis-moi, Aristodémos, y a-t-il des hommes que tu admires pour leur savoir ? — Oui, dit-il. — Nomme-les moi, dit Socrate. — Pour la poésie épique, c'est Homère que j'admire le plus ; pour le dithyrambe, Mélanippidès ; pour la tragédie, Sophocle ; pour la statuaire, Polyclète ; pour la peinture, Zeuxis. — Quels sont à tes yeux les plus dignes d'admiration, de ceux qui créent des images dénuées de sentiment et de mouvement, ou de ceux qui créent des êtres vivants intelligents et actifs ? — Ce sont, par Zeus, et de beaucoup, ceux qui créent des êtres vivants, si toutefois ces êtres vivants ne sont pas l'œuvre du hasard, mais d'une intelligence. — Mais entre les œuvres dont on ne peut deviner la destination et celles qui visent manifestement à l'utilité, quelles sont, à ton jugement, celles qui sont dues au hasard et celles qui sont dues à une intelligence ?

(1) *Ibid.*, I, 4, 11.

(2) *Ibid.*, IV, 3, 11.

(3) *Ibid.*, I, 4, 12.

— Il est juste d'attribuer à une intelligence celles qui ont un but d'utilité (1). » Or, « à voir tous ces arrangements si pleins de prévoyance, peux-tu douter s'ils sont des effets du hasard ou d'une intelligence ? — Non, par Zeus, répondit Aristodémos ; à les considérer ainsi, ils semblent bien être de l'invention d'un ouvrier savant (2) ».

Il y a donc un démiurge qui voit tout et qui entend tout et dont la puissance s'étend à l'ensemble de l'être du monde. « Tu reconnaîtras, dit pour terminer Socrate à Aristodémos, que la Divinité est assez grande et assez puissante pour tout voir, et tout entendre en même temps, pour être présente en tous lieux et s'occuper de tout à la fois (3). » Et il ne sert de rien d'objecter, comme est tenté de le faire Euthydémos, que les dieux ne se montrent pas à nous sous une forme visible. « Le soleil qui semble exposé à tous les regards, ne permet pas aux hommes de le voir exactement et il ôte la vue à ceux qui ont l'audace de le regarder. Tu verras que les ministres mêmes des dieux sont invisibles. Nous savons bien, par exemple, que la foudre est lancée du haut du ciel et qu'elle brise tout ce qu'elle rencontre, mais on ne la voit ni venir, ni s'abattre, ni se retirer. Les vents aussi sont invisibles, mais leurs effets sont apparents à nos yeux et nous sentons leur approche. Enfin l'âme de l'homme qui participe de la divinité plus que toute autre chose humaine, règne manifestement en nous, mais elle n'est pas visible, elle non plus. En réfléchissant à tout cela, il ne faut pas mépriser les forces invisibles, mais, à leurs effets, il faut reconnaître leur puissance et honorer la divinité (4). »

De cette âme du monde, notre âme enfin semble participer. « Dieu n'a pas borné ses soins à la conformation de nos corps, mais, ce qui est bien plus important, il a mis aussi dans l'homme l'âme la plus parfaite. Car tout d'abord

(1) *Mémorables*, I, 4, 3-5.

(2) *Ibid.*, I, 4, 6-7.

(3) *Mémorables*, I, 4, 18.

(4) *Mémorables*, IV, 3, 14.

quel autre animal a une âme capable de reconnaître l'existence des dieux qui ont ordonné cet ensemble de corps immenses et splendides ? Quelle autre espèce que celle des hommes rend un culte aux dieux ? Quelle âme est plus capable que celle de l'homme de se prémunir contre la faim ou la soif, le froid ou le chaud, de guérir les maladies, de développer la force par l'exercice, de travailler pour acquérir la science et de garder en sa mémoire tout ce qu'elle a vu ou entendu ou appris (1) ? » « Apprends donc, mon ami, que ton âme tant qu'elle est unie à ton corps, le gouverne comme il lui plaît. Conclue-en que l'intelligence qui est dans l'univers dispose tout comme il lui plaît, et ne crois pas que si ta vue peut porter à plusieurs stades, l'œil de Dieu soit incapable de tout voir à la fois, et que, si ton âme peut s'occuper en même temps de ce qui se passe ici et de ce qui se passe en Égypte et en Sicile, l'intelligence de Dieu ne soit pas capable de s'occuper de tout en même temps (2). »

Tout cela semble bien constituer, sinon une théorie complète et profonde de la divinité dans ses rapports avec le monde, du moins l'esquisse d'une pareille théorie. Il y a, semble-t-il, une anticipation confuse de ce que les grands systèmes ultérieurs développeront en des sens différents ; on peut y pressentir la finalité aristotélicienne ou le panthéisme stoïcien. Mais ce n'est pas cela qui importe. L'essentiel est de savoir si nous ne serions pas victimes, en interprétant la pensée de Socrate dans ce sens, de la connaissance que nous pouvons avoir précisément des philosophies ultérieures. Il faut donc se demander surtout ici quel est le sens et quelle est la portée que Socrate attribue à de pareils discours et s'il a vraiment pour but de constituer une philosophie de Dieu et du monde en déterminant l'existence et la nature de la divinité dans ses rapports avec l'univers.

(1) *Mémorables*, I, 4, 13.

(2) *Mémorables*, I, 4, 17.

Or, il suffit de poser la question en ces termes pour être aussitôt dans l'embarras. Tout d'abord, en effet, la plupart des arguments ne peuvent pas ne pas paraître bien au-dessous de la taille intellectuelle d'un Socrate. Que penser d'un homme qui invoque, comme nous l'avons vu, la continuité et la durée des plaisirs de l'amour, pour conclure à la sollicitude des dieux à notre égard ? Bien plus, si l'on veut bien y prendre garde, tout le fond de l'argumentation semble contredire à chaque instant tout ce que nous avons vu affirmé sans équivoque par Socrate à d'autres occasions. Toute l'argumentation repose en effet sur une finalité qui aurait pour but l'utilité vitale et son corollaire subjectif, le plaisir. Même quand il est question de notre âme (1), les textes ne permettent pas de douter un seul instant qu'il s'agit uniquement de l'intelligence pragmatique, de celle qui s'emploie à faire réussir la vie et à procurer du plaisir. Ce serait donc finalement ce plaisir de vivre et de réussir qui serait le signe subjectif de l'existence d'une Providence. Comment concilier cela avec la condamnation formelle de l'hédonisme que nous connaissons ? Si le plaisir n'a point de valeur en lui-même, comment aurait-il quelque valeur de preuve concernant l'existence et la bienveillance des dieux ?

Mais la difficulté la plus grave provient d'une contradiction plus profonde encore car elle concerne non plus seulement telle ou telle position particulière de Socrate, mais l'orientation même de sa pensée. Voilà un homme qui a accusé d'incertitude, d'inutilité et d'orgueil, les spéculations d'ordre métaphysique et cosmologique, qui a taxé de folie ceux qui se plongent dans de telles recherches, et nous le verrions tomber lui-même sous le coup de sa propre accusation et s'engager dans des discours qui ne sont même plus d'une folie savante mais qui descendent parfois à la plus crédule puérilité.

(1) *Mémorables*, I, 4, 13.

Certes, on pourrait essayer de répondre à l'objection qu'on se fait dans ce cas à soi-même, en disant que Socrate ne condamnait pas absolument toute métaphysique ni toute physique, qu'il en avait uniquement contre telle ou telle doctrine particulière à laquelle la sienne aurait précisément pour but de s'opposer. En particulier, on pourrait songer aux reproches précis qui sont adressés dans le *Phédon* à la doctrine d'Anaxagore qui avait dit que « c'est en définitive l'esprit qui a tout mis en ordre et qui est cause de toutes choses (1) » et qui, après avoir ainsi rempli d'espoir la curiosité de Socrate, se révéla comme « un homme qui ne fait rien de l'esprit, qui ne lui impute non plus aucun rôle dans les causes particulières de l'ordre des choses, qui, par contre, allègue à ce propos des actions de l'air, de l'éther et de l'eau, et quantité d'autres explications déconcertantes (2) ». On pourrait alors penser que Socrate se livre ici pour son propre compte à un essai de ce qu'aurait pu être cette physique finaliste dont Anaxagore avait posé le principe mais qu'il avait trahie pour un mécanisme à la façon traditionnelle des anciens « physiologues ».

Sans doute, il n'est pas impossible que Socrate se soit livré à de telles pensées surtout lorsque, étant jeune homme, il apportait « une véritable passion » « à ce genre de savoir auquel on donne le nom d'enquête sur la Nature (3) ». On pourrait alors lever la difficulté en disant que les discours téléologiques et théologiques rapportés par Xénophon ne doivent être attribués qu'à un Socrate jeune n'ayant pas encore opéré la conversion à la connaissance de soi. La contradiction apparente entre le contenu de ces discours et la condamnation ultérieure par Socrate des préoccupations cosmologiques serait dans ce cas le résultat de la maturation de la conscience de Socrate.

Cependant, c'est une solution un peu trop facile que de

(1) *Phédon*, 97 c.

(2) *Phédon*, 98 b.

(3) *Phédon*, 96 a.

rejeter sur un Socrate en formation des propos dont l'interprétation comporte des difficultés ; et d'ailleurs on risque de laisser échapper par là tout le bénéfice et l'enseignement qui peuvent résulter de la méditation sur l'apparente duplicité socratique. Car c'est au sein même du texte de Xénophon que nous sentons se manifester à la fois chez Socrate le désir de faire triompher la croyance aux dieux qui gouvernent le monde et la conviction que de tels sujets ne sont pas de ceux qui doivent constituer le centre d'application essentiel de notre réflexion. Dans le dialogue avec Euthydémos, au moment où le discours sur la finalité semble atteindre le comble de l'anthropocentrisme, Socrate rappelle qu'il est inutile et vain d'essayer de percer le mystère de la divinité : « Songe, dit Socrate, que les dieux eux-mêmes nous font entendre qu'il ne faut pas chercher à les voir (1). » Sans doute, si l'on prenait l'expression à la lettre, cela pourrait signifier simplement que nous ne pouvons pas avoir des dieux une expérience directe ; mais étant donné ce que nous savons par ailleurs de Socrate, il semble bien qu'il faille voir surtout dans ces mots un avertissement à l'homme qui ferait fausse route en dirigeant son regard, son attention et sa pensée, sur des préoccupations qui ne doivent pas être les siennes. Cela se trouve d'ailleurs confirmé par le contenu des discours qui, d'après le même Xénophon, traduisent la condamnation des préoccupations cosmologiques : Socrate « se demandait si ces penseurs croyaient avoir assez approfondi les connaissances humaines pour aller se mettre à faire de telles recherches ou si, en laissant de côté les choses humaines pour étudier les choses divines, ils s'imaginaient bien faire (2) ». Il ne saurait donc y avoir de doute : les dieux ne veulent pas que nous usions en vain notre pensée pour essayer de les connaître.

Ces diverses remarques vont alors nous permettre de

(1) *Mémoires*, IV, 3, 13.

(2) *Mémoires*, I, 1, 12.

mieux poser notre problème, car deux choses paraissent maintenant hors de doute : la première, c'est que la représentation des dieux dans leurs rapports avec le monde tient une place incontestable dans la pensée de Socrate ; mais la deuxième, c'est que la raison humaine fait fausse route lorsqu'elle s'applique à ces problèmes avec la prétention de dogmatiser sur de telles questions. Socrate est loin de professer un athéisme, il est même loin de croire, comme le pensera Épicure, que les dieux ne s'occupent pas du monde, mais ce même Socrate n'a jamais retiré et a, au contraire, toujours maintenu formellement « qu'il est impossible à l'homme de pénétrer de pareils secrets (1) ». Un premier résultat semble donc acquis, tout négatif si l'on veut, mais déjà important : c'est que toute interprétation de la pensée socratique dans le sens de ce que la métaphysique classique appelle la théologie rationnelle est falsifiée dans son fond par l'application à Socrate d'un thème et d'une direction de pensée qui ne furent jamais chez lui ce qu'ils furent dans les grands systèmes dogmatiques ; c'est qu'une telle interprétation méconnaît la seconde des deux constatations que viennent de nous imposer les textes, à savoir que Socrate n'a jamais admis que l'homme ait à construire une métaphysique du monde dans ses rapports avec Dieu. Mais cela posé, il ne faudrait pas non plus méconnaître la première de ces deux constatations, à savoir que la pensée des dieux occupe une certaine place dans l'attitude socratique. En d'autres termes, si nous appelons religion d'extériorité la croyance aux dieux conçus comme agissant sur le monde, notre problème peut maintenant être précisé : étant donné que la religion d'extériorité n'a pas pour Socrate une fonction métaphysique et étant donné qu'elle a cependant une fonction, quelle est cette fonction ?

Pour répondre au problème ainsi posé il importe, d'après ce que nous venons de voir, de faire encore une fois l'effort

(1) *Mémorables*, I, 1, 13.

de sympathie qui seul peut nous éviter de chercher à tout prix chez Socrate une métaphysique ontologique qui ne saurait s'y trouver. En particulier, il est nécessaire d'avoir encore une fois, et ici peut-être plus qu'ailleurs, présente à l'esprit l'intention qui anime tous les discours socratiques et qui est, non intention verbale d'exposé dogmatique de quelque système, mais intention agissante de transformation effective de l'auditeur dans le sens de la vie de l'esprit.

Or, si nous prenons ces précautions, le problème de la fonction de la religion d'extériorité chez Socrate comporte une première réponse qui est si explicite et si claire dans les textes eux-mêmes, qu'on ne peut l'oublier ou la méconnaître que par une abstraction mutilante qui sépare le discours de son intention. Dans chacun des deux dialogues rapportés par Xénophon et qui fournissent les renseignements essentiels sur la question, l'intention de Socrate est, en effet, nettement rapportée. Socrate s'entretient des dieux avec Aristodémos, « ayant appris que celui-ci n'offrait pas de sacrifices aux dieux, qu'il ne priait point, qu'il n'usait pas de la divination et se moquait même de ceux qui se livraient à ces observances (1) ». Il s'agit donc avant tout de corriger une attitude et de ramener à la pratique de cette vertu qui se nommera la piété celui qui, dans son orgueil, se croit assez fort comme individu pour penser qu'une telle vertu ne peut être le fait que des hommes faibles.

C'est donc d'abord contre cet orgueil de l'individu que s'élève Socrate en montrant qu'en tant qu'individu l'homme n'est pas un empire dans un empire, que la nature tout entière conspire à son existence et qu'un être qui n'est maintenu à la vie que par la collaboration de tout le système du monde n'a pas le droit, tant qu'il n'arrive pas à transcender cette condition d'individu, de méconnaître l'intime solidarité des parties de l'univers qui rendent son existence possible. C'est donc tout le faux humanisme

(1) *Mémorables*, I, 4, 2.

individualiste qui se trouve repoussé par là et nous savons qu'un tel humanisme était celui des Sophistes. Cette émergence de l'individu que nous avons constatée au cours de l'évolution de la Grèce et d'Athènes, comporte en effet le sentiment d'une libération à l'égard des puissances naturelles qui remplit l'homme d'orgueil. Mais ce sentiment de libération n'est qu'une illusion car la libération véritable ne consiste pas à croire échapper au déterminisme de la nature en obéissant au déterminisme des passions de l'individu ; on ne fait alors que changer de maître, que passer d'un esclavage à un autre et, s'il y a des degrés dans cet esclavage, il faut bien reconnaître que l'esclavage des passions est pire encore que l'esclavage de la nature, car la passion, c'est toujours la nature, mais surchargée de toutes les chaînes d'une pensée qui se croit libre et qui ne fait en réalité qu'obéir. C'est cet orgueil d'une pensée qui croit savoir et qui s'ignore, d'une pensée qui croit commander et qui est asservie, que vise donc Socrate lorsqu'il remet l'individu à sa place dans le système du monde. Il n'est pas vrai qu'en tant qu'individu l'homme soit « la mesure de toutes choses », car l'individu ne connaît pas de mesure : son orgueil est sans limite comme sa volonté de puissance, et cependant sa liberté est sans efficace comme son ignorance déguisée. Il faut que l'homme reprenne conscience de son infirmité biologique pour ne plus être le jouet de cette illusion de puissance que lui donne la notion de son individualité.

Mais ce n'est pas tout car l'orgueil que donne la croyance à l'individualité comme fin en soi et comme foyer de puissance, se traduit sur le plan social par une rupture du lien qui unit l'homme à la cité et par une dissolution de la communauté humaine. Comment l'individu qui se croit libre à l'égard des forces naturelles ne se croirait-il pas dégagé de toute obéissance aux impératifs sociaux ? L'impiété devient alors de l'anarchie. Or, cette anarchie est aussi, aux yeux de Socrate, le contraire de la véritable

liberté et de la vraie condition humaine. C'est contre un pareil individualisme anarchiste tel que le professait et tel qu'essayait de le vivre Aristippe, que s'élève Socrate dans le dialogue avec ce faux disciple qui « poussait le dérèglement jusqu'à l'excès (1) ». Aristippe, en effet, tente d'échapper à la cité en vivant partout en étranger, en ne se rangeant ni parmi ceux qui obéissent, ni parmi ceux qui commandent ; il croit avoir trouvé « cette route moyenne qui ne passe ni par le pouvoir, ni par l'esclavage, mais par la liberté qui est le grand chemin du bonheur (2) ». Mais Socrate n'a point de peine à montrer que cette route est celle de l'esclavage des besoins et non celle de la liberté véritable. Celle-ci ne réside pas dans le refus de toute vie commune, mais « cette route passe nécessairement par la société des hommes (3) ».

Par là, la religion d'extériorité qui avait pour fonction générale l'humilité de l'individu dans sa volonté de puissance biologique par la réduction de son orgueil, revêt une fonction plus précise bien que toujours orientée dans le même sens : la réduction de l'orgueil individualiste par la reconnaissance de la solidarité cosmique se précise en une réduction de ce même orgueil sur le plan de la cité, par obéissance aux impératifs légaux. Que telle soit bien aussi la pensée de Socrate, cela ne saurait faire de doute si l'on prend soin de lire jusqu'à la fin le dialogue avec Euthydémos : celui-ci, ayant suivi le tableau brossé par Socrate de tout ce que les hommes doivent aux dieux, se montre alors dans toute l'humilité nécessaire et craint même de ne pouvoir jamais assez s'acquitter de sa dette : « Pour moi, dit Euthydémos, je suis certain que je ne me permettrai pas la moindre négligence envers la divinité ; mais une chose me décourage : il me paraît que jamais aucun homme ne peut rendre assez de grâces aux dieux pour tant de bien-

(1) *Mémorables*, II, 1, 1.

(2) *Ibid.*, II, 1, 11.

(3) *Ibid.*, II, 1, 12.

faits (1). » Et c'est précisément à ce moment que Socrate ramène la question à son plan social ; « ne te décourage pas pour cela, Euthydémos, dit Socrate. Tu connais la réponse du dieu de Delphes à ceux qui l'interrogent sur le moyen de plaire aux dieux : « suis la loi de ton pays (2). » Et l'homme est ramené par là à l'obéissance à la loi commune.

Ainsi, les discours de Socrate concernant les dieux et la nature, auxquels il nous avait paru difficile d'attribuer une intention d'ontologie métaphysique, prennent un sens qui est en parfait accord avec l'attitude socratique en général lorsque nous leur attribuons une intention éthique. Ils nous renseignent alors sur la condamnation morale qu'adresse Socrate à l'orgueil que fait naître en l'homme l'illusion de son indépendance en tant qu'individu à l'égard de la nature et à l'égard des hommes ; et par là, nous rejoignons quelques-unes des vues fondamentales de cette autre Éthique si souvent interprétée aussi en termes d'ontologie, celle de Spinoza. « Il est impossible, disait celui-ci, que l'homme ne soit pas une partie de la nature et ne puisse éprouver d'autres changements que ceux qui se peuvent connaître par sa seule nature et dont il est la cause adéquate (3). » Socrate ne disait pas autre chose avec les moyens dont il disposait ; comme Spinoza, il attire l'attention de l'homme sur sa condition véritable, il lui dénonce l'illusion de la fausse puissance et de la fausse liberté, car il sait déjà ce que dira Spinoza écrivant que « le plus haut degré de l'orgueil et de l'abaissement de soi-même est la plus complète ignorance de soi (4) » et que « le plus haut degré de l'orgueil et de l'abaissement de soi-même indique la plus grande impuissance de l'esprit (5) ».

La même rencontre se produit d'ailleurs aussi sur les

(1) *Mémorables*, IV, 3, 15.

(2) *Mémorables*, IV, 3, 16.

(3) *Éthique*, IV^e Partie, prop. IV.

(4) *Éthique*, IV^e Partie, prop. IV.

(5) *Ibid.*, prop. LVI.

prolongements de la pensée socratique et de la pensée spinoziste du plan de la nature au plan de la cité. Le langage de Spinoza ressemble même ici beaucoup au langage que tient Socrate à son disciple Aristippe épris de solitude et détaché des choses sociales : Les hommes, dit Spinoza, « ne peuvent cependant guère passer la vie dans la solitude... Que les Satiriques tournent en dérision les choses humaines, que les Théologiens les détestent, que les Mélancoliques louent tant qu'ils peuvent une vie inculte et agreste, qu'ils méprisent les hommes et admirent les bêtes ; les hommes n'en éprouvent pas moins qu'ils peuvent beaucoup plus aisément se procurer par un mutuel secours ce dont ils ont besoin, et qu'ils ne peuvent éviter les périls les menaçant de partout que par leurs forces jointes (1) ». Si l'on veut bien y regarder de près, les raisons invoquées par Socrate dans le dialogue avec Aristippe sont exactement du même ordre. Et si la rencontre des deux pensées est à ce point remarquable, c'est que, tout comme Socrate qui nous disait que la route de la liberté véritable passe nécessairement par la société des hommes, Spinoza sait aussi que « l'homme qui est conduit par la raison est plus libre dans la cité où il vit suivant la loi commune, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même (2) ».

Voilà donc retournée la perspective habituelle qui s'offre à l'homme quand il pense à la nature et à la divinité. Tant que les théologies et les cosmologies restent dans le sens réaliste d'une métaphysique ontologique, elles n'offrent qu'une seule alternative à l'homme : ou bien se perdre dans le déterminisme du monde et dans la volonté des dieux, ou bien entrer en révolte contre ce déterminisme et contre cette volonté ; dans le premier cas il abdique sa condition d'homme, dans le second il tombe dans l'orgueil et dans l'illusion d'une fausse liberté. Or, ici encore, la

(1) *Ethique*, IV^e Partie, Scolie de la prop. XXXV.

(2) *Ethique*, IV^e Partie, prop. LXXIII.

conversion à l'intériorité de la réflexion permet à Socrate de déjouer l'option réaliste. La connaissance des liens qui unissent l'homme aux forces qui conduisent le monde, dissipe à la fois l'orgueil et l'illusion, mais libère aussi l'homme de l'esclavage de l'ignorance. C'est cela qu'il importe de voir pour aller maintenant au fond de la question.

Les épicuriens ont pu croire délivrer l'homme de la crainte des dieux en plaçant les divinités hors du monde et en leur attribuant un absolu désintéressement à l'égard de ce monde et des hommes livrés au hasard ; les stoïciens ont pu penser obtenir le même résultat en mettant les dieux dans le monde et en plaçant l'homme tout entier dans le courant providentiel des forces créatrices ; mais, ni les uns, ni les autres, ne libèrent vraiment l'homme : les premiers le mettent en marge et les seconds le mettent en tutelle ; les premiers le laissent en proie à l'ennui qui s'élève de la vanité du plaisir, seule norme qui reste possible et qui pourtant toujours s'évanouit ; les seconds rendent son existence inutile dans l'éternel acquiescement aux valeurs d'extériorité. Socrate pose l'homme pensant face à face avec la nature, ni en marge ni en tutelle, mais en sujet de connaissance conscient de sa propre pensée et c'est par là qu'il le libère.

Le domaine de la nature où s'exerce la puissance des dieux devient, en effet, uniquement le domaine des faits, le domaine des valeurs d'extériorité qui sont indifférentes à l'homme en tant qu'il est, non un individu biologique, mais un sujet de connaissance. Tout ce qui se passe dans la nature est normal en tant que fait et l'homme n'a ni à s'en étonner ni à s'en émouvoir : son individualité biologique participe bien à ce monde des faits, elle en éprouve des affections, des plaisirs et des douleurs, mais ces affections de l'individu ne sont pas, aux yeux de Socrate, des signes dignes de foi des vrais biens et des vrais maux. Les vrais biens et les vrais maux sont dans l'homme en tant qu'il pense et non hors de l'homme en tant qu'il vit. Si bien que le

fait de renvoyer l'individualité aux valeurs d'extériorité qui sont les siennes mais qui ne sont pas les valeurs véritables, revient à purger l'homme dans ce qu'il a de véritablement humain de ce qui à tort le préoccupe dans ce qui n'est pas vraiment lui.

C'est cela qui ressort des textes mêmes de Xénophon pour si peu qu'on les pénètre de pensée socratique. Les hommes poursuivent les valeurs d'extériorité en pensant qu'elles dépendent de notre intelligence, mais « celui qui a bien planté un verger ne sait pas qui le récoltera, ni celui qui s'est bâti une belle maison ne sait qui l'habitera ; un habile général ignore s'il a intérêt à commander, un homme d'État, s'il a intérêt à gouverner la cité ; l'homme qui épouse une belle femme pour être heureux ne sait pas si elle ne sera pas pour lui une cause de chagrins, ni celui qui s'allie aux puissants de l'État s'il ne sera pas à cause d'eux chassé de la cité (1) ». La voilà bien cette application de l'intelligence aux valeurs d'extériorité, plaisir, bonheur, réussite, qui lance l'homme dans l'illusion de croire qu'il sait ce qu'il ne peut qu'ignorer et où il ne voit que « ténèbres ». Or, « ils sont des fous, ceux qui ne voient aucune action divine dans ces choses et qui les font toutes dépendre de l'intelligence humaine (2) ». Et comme cette perversion de l'intelligence est à double effet, pendant que les hommes s'attachent aux choses qu'ils ne peuvent qu'ignorer, ils oublient de cultiver celles qu'ils pourraient connaître : ils sont « des fous aussi ceux qui ont recours à la divination pour apprendre ce que les dieux nous ont accordé de discerner par nos propres lumières, comme si on leur demandait s'il vaut mieux prendre pour cocher quelqu'un qui sait conduire que quelqu'un qui ne sait pas, ou s'il vaut mieux confier son vaisseau à un pilote habile plutôt qu'à un pilote ignorant, ou si on les interrogeait sur ce

(1) *Mémoires*, I, 1, 8.

(2) *Ibid.*, I, 1, 9.

qu'on peut savoir par le calcul, la mesure ou la balance (1) ». Ainsi la perversion de l'intelligence consiste bien dans cette absence de réflexion qui la fait s'appliquer aux choses qu'elle ignore et négliger les choses qu'elle sait. Tous les discours de Socrate sur les dieux et le monde n'ont d'autre but que de redresser cette perversion ; il est bon que les hommes sachent que ce domaine des valeurs extérieures, « les dieux se le sont réservé (2) ». Et en donnant aux dieux leur domaine, il donne aussi à l'homme le sien ; il opère ce travail de réduction salutaire par lequel la pensée se détourne d'un ordre qui n'était pas le sien et où son orgueil la faisait empiéter et se perdre, pour se retourner vers son ordre propre qui est l'ordre véritablement humain. La représentation des dieux prend donc bien chez Socrate une fonction de réduction des valeurs d'extériorité, pour laisser la place nette aux valeurs humaines qui sont en intériorité ; fonction de libération de l'intelligence trop portée à se préoccuper de ce qui lui est étranger et rendue par cette réduction à sa destination véritable.

Resterait un dernier détail : pourquoi Socrate a-t-il donné à cette œuvre de réduction la forme d'un tableau finaliste ? — Sans doute, pourrait-on dire que c'est à cause de ses premières amours révélées par réaction devant l'œuvre d'Anaxagore. Mais il y a plus, croyons-nous. Socrate s'adresse à des consciences non converties, à des hommes qui n'ont pas accédé à la pensée de valeurs autres que les valeurs empiriques, à des réalistes. Or, de telles consciences ne peuvent se représenter ces valeurs empiriques que dans la catégorie de la finalité qui est celle-là même qui se manifeste dans l'activité humaine en tant qu'elle a pour mobile le désir. Le désir, c'est la tendance consciente de son but et la finalité, c'est la causalité du désir. On peut comprendre dès lors pourquoi Socrate

(1) *Mémorables*, I, 1, 9.

(2) *Ibid.*, I, 1, 8.

emploie un tel langage à l'égard de ceux qui ne pourraient en comprendre un autre. Pour purger l'homme du désir, il faut lui montrer que ce désir est de l'ordre de la nature, que c'est la nature qui désire en nous et non notre humanité véritable ; et ce désir de la nature en tant qu'il conduit notre vie et non notre pensée, c'est précisément l'aspect finaliste du monde.

Ces premières conclusions nous confirment donc dans notre hypothèse de départ, que l'humanisme de Socrate est bien centré sur sa conception de la liberté. Mais, en nous permettant de préciser qu'il ne saurait être question pour Socrate d'un humanisme de l'individualité biologique dans ce qu'elle contient de volonté de réussite et même lorsqu'elle met à son service les diverses fonctions de la pensée, ces conclusions nous mettent en même temps sur la voie de l'humanisme plus profond qui va être celui de Socrate. Si la religion d'extériorité a, en effet, pour fonction de libérer l'homme, et non de l'asservir, si Socrate enseigne qu'il faut nous en remettre aux dieux pour les valeurs extérieures, c'est qu'il veut nous rendre à la religion d'intériorité, c'est qu'il veut diriger notre attention sur les valeurs intérieures : Socrate est venu parler des dieux aux hommes, non pour dire à ces hommes qu'ils n'avaient pas besoin des dieux, mais pour leur dire que ces dieux n'avaient pas besoin d'eux pour régir le monde ; et l'homme ainsi délivré du souci des choses extérieures n'a donc plus qu'à laisser ces dieux à leurs affaires pour porter tous ses soins à sa conscience attentive à cette autre divinité qui est celle de l'intérieur.

II

C'est donc maintenant le moment de nous tourner vers cette divinité intérieure, vers ce démon familier que Socrate avait découvert pour son propre compte en lui-même et sur lequel s'accordent les témoignages de Xénophon et de Platon.

D'une façon toute générale d'abord, Socrate disait qu'il recevait des « avertissements » d'une sorte de génie intérieur (1), d'une « certaine voix » qui se faisait entendre (2) et qui l'avait guidé toute sa vie, aussi bien dans les circonstances d'apparence futile que dans les plus graves événements. C'est « le signe divin » qui préside au choix de ses relations amicales avec ses jeunes disciples : « avec certains, la sagesse divine qui me visite m'interdit de renouer commerce ; avec d'autres, elle me le permet (3) ». C'est le même signal qui, dans *Phèdre*, interdit à Socrate de repasser l'Ilissus avant d'avoir réparé le mal qu'il vient de faire à l'Amour en exposant les maux dont il est coupable : « j'ai cru entendre une voix... qui ne m'autorisait pas à m'en aller avant de m'être acquitté d'une pénitence en raison de quelque péché de ma part envers la divinité (4) ». C'est cette voix aussi qui « s'oppose » à ce que Socrate se mêle de politique (5). Et lorsque Mélitos eut fait de ces avertissements démoniques, un chef d'accusation d'impiété contre lui, Socrate invoque encore sa voix intérieure pour expliquer à Hermogène surpris, qu'il ne soit pas préoccupé de sa défense et de son procès (6). Enfin Socrate condamné fera encore appel à son signe divin pour expliquer à ses juges que leur sentence ne saurait lui causer de dommage : « Apprenez donc, juges... Une chose merveilleuse qui m'est advenue. Mon avertissement coutumier, celui de l'esprit divin, se faisait entendre à moi très fréquemment jusqu'à ce jour et me retenait, même à propos d'actions de peu d'importance, au moment où j'allais faire ce qui n'était pas bon. Or, maintenant, comme vous le voyez vous-mêmes, il m'arrive quelque chose que l'on pourrait considérer comme le malheur suprême et qui passe pour tel. Eh bien, ni ce

(1) *Mémoires*, I, 1, 2.

(2) Platon, *Apologie*, 31 d.

(3) Platon, *Théétète*, 151 a.

(4) *Phèdre*, 242 c.

(5) Platon, *Apologie*, 31 d.

(6) *Mémoires*, IV, 8, 4-6.

matin, quand je sortais de chez moi, la voix divine ne m'a retenu, ni à l'instant où je montais au tribunal, ni pendant que je parlais, en prévenant ce que j'allais dire. Bien souvent pourtant, en d'autres circonstances, elle m'a fait taire, au beau milieu de mon propos. Mais aujourd'hui, au cours de l'affaire, pas un instant elle ne m'a empêché de faire ou de dire quoi que ce soit. A quoi, dis-je l'attribuer ? Je vais vous le dire. C'est que, sans doute, ce qui m'arrive est bon pour moi, et bien certainement c'est nous qui nous trompons, lorsque nous nous figurons que la mort est un mal. Oui, ceci en est pour moi une preuve décisive. Il n'est pas admissible que mon signe ordinaire ne m'eût pas arrêté, si ce que j'allais faire n'eût pas été bon (1). »

On a souvent fait remarquer, et Platon le fait dire à Socrate lui-même, que ce signe prenait exclusivement la forme d'inhibitions : « c'est quelque chose qui a commencé dès mon enfance, une certaine voix, qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que j'allais faire, sans jamais me pousser à agir (2) ». Certes, certains passages de Xénophon pourraient permettre de voir aussi certaines inspirations positives émanant du démon, en particulier sous forme de conseils donnés aux amis (3). Certes, aussi, dans le *Phédon*, on trouve bien une sorte d'exhortation positive dans les paroles que Socrate dit avoir maintes fois entendues en songe et qui lui recommandaient de « travailler l'art des muses (4) ». Mais, malgré ces quelques exceptions qu'on pourrait alléguer contre la forme prohibitive du signe démonique, il reste vrai que la plupart des autres exemples confirment bien l'affirmation générale de Socrate dans l'*Apologie*, que le démon détourne d'agir.

Cependant, une remarque nous paraît encore nécessaire, qui doit nous imposer une distinction. Il est vrai que les

(1) Platon, *Apologie*, 40 a-b.

(2) Platon, *Apologie*, 31 d.

(3) *Mémoires*, I, 1, 4.

(4) *Phédon*, 60 e.

avertissements du dieu intérieur prennent toujours la forme prohibitive, mais seulement quand il s'agit de tel ou tel acte précis, de tel ou tel engagement particulier. Mais il faut dire aussi que lorsqu'il s'agit de l'orientation générale de toute la vie de Socrate, lorsqu'il s'agit, en un mot, de sa vocation, alors c'est bien à l'impulsion du dieu qu'il faut attribuer le mouvement qui emporte la personnalité tout entière dans le sens de l'action et de la mission spirituelle. Cela Socrate l'affirme aussi avec force, au moment où, en présence de ses juges, il se livre à cet ultime examen de conscience qui le confirme rétrospectivement dans la satisfaction de l'emploi de sa vie : « Comment, dit-il, lorsque les chefs élus par vous m'assignaient un poste, à Potidée, à Amphipolis, à Délion, je restais aussi ferme que pas un à l'endroit désigné en risquant la mort ; et quand le dieu m'avait assigné pour tâche, comme je le croyais, comme je l'avais admis, de vivre en philosophant, en scrutant et moi-même et les autres, moi, par peur de la mort ou par une crainte quelconque, j'aurais déserté (1) ! » Ici, le dieu commande de la façon la plus positive et la plus impérieuse l'engagement total dans la voie de la spiritualité.

Ainsi, la mise en ordre des textes concernant le dieu intérieur de Socrate, nous conduit à trois constatations essentielles qui vont nous aider à poser le problème de leur interprétation. Tout d'abord Socrate explique sa conduite par recours à un dieu intérieur, à un avertissement intime, à une voix démonique qui ne le quitte jamais. Ensuite, à une ou deux exceptions près, cette voix intérieure prend la forme prohibitive quand il s'agit de détourner Socrate de tel ou tel acte ou de tel ou tel engagement précis. Enfin, le dieu est une force impérieuse qui détermine d'une façon totale la vocation spirituelle de Socrate. D'où notre problème : pourquoi ces avertissements et ce mouvement sont-ils attribués à quelque chose de divin ? Pourquoi ce

(1) Platon, *Apologie*, 28 e.

quelque chose de divin interdit-il certains actes ? Pourquoi lance-t-il Socrate dans la voie de la spiritualité ? La réponse à ces trois questions doit nous donner accès à l'intimité de Socrate lui-même et nous mettre en présence du dieu qui décide des valeurs.

En ce qui concerne la première question, celle de la forme démonique que revêt aux yeux de Socrate lui-même la force intérieure qui le retient ou qui l'anime, la littérature d'interprétation est riche et variée. Il est inutile de faire état des interprétations des Pères de l'Église qui discutaient de savoir si le démon de Socrate était un ange ou bien un diable (1) car la discussion reste là purement verbale. Le démon de Socrate a fourni aussi aux amateurs d'anomalies géniales un cas à ajouter à toute la pathologie des grands hommes : on a parlé à son sujet d'hallucination (2) et même de catalepsie (3). Mais il importe aussi bien peu de savoir si Socrate était halluciné ou non car, même si on pouvait l'établir de façon positive, ce qui paraît impossible rétrospectivement, un fait n'explique pas une âme. Fouillée s'en tient à ne voir dans les expressions dont se sert Socrate que les métaphores communes par lesquelles, dans toutes les langues, on traduit les inspirations subites, intuitives ou instinctives (4). Enfin, et pour ne point multiplier ces références, Egger, étudiant la parole intérieure, voit dans le démon socratique, une vérification de cette loi générale d'après laquelle « tous les phénomènes de conscience ont leur expression intérieure, quand ils sont bien distincts, à moins que l'activité de l'âme ne soit trop grande et ne permette pas de tout exprimer (5) ».

Ces diverses explications semblent se fourvoyer en deux directions contraires : ou bien on considère le caractère

(1) Voir Piat, *Socrate*, p. 216 de la 2^e éd.

(2) Voir Lélut, *Du Démon de Socrate*, p. 177-179. Paris, Trinquart, 1836.

(3) Despine, in *Revue philosophique*, mars, 1880.

(4) *La Philosophie de Socrate*, t. II, p. 284-286.

(5) *La Parole intérieure*, p. 151 et 153, n. 1.

exceptionnel du fait et on le classe dans les anomalies, ou bien on le ramène à un fait ordinaire et banal de psychologie normale. Dans un cas comme dans l'autre, on laisse passer l'essentiel, le génie de Socrate, car on semble ne pas admettre d'autre alternative que celle du normal ou du pathologique ; on oublie que si le pathologique constitue un en-deçà du normal, il y a aussi un au-delà de l'homme moyen et que cet au-delà est précisément le génie.

Une remarque, d'apparence insignifiante au premier abord nous mettra sur la voie d'une profondeur probable : lorsque Platon et Xénophon rapportent les paroles de Socrate concernant sa divinité intérieure, dans les divers textes que nous avons cités, cette divinité est presque toujours présentée sous une forme *impersonnelle* : c'est « quelque chose de démonique (δαιμόνιον τι) », « quelque chose de divin (θεῖόν τι) » que Socrate dit ressentir ou entendre. Et Cicéron lui-même reste dans la tradition lorsqu'il écrit : *Hoc, nimirum est illud, quod de Socrate accepimus, quodque ab ipso in libris socraticorum sæpe dicitur, esse divinum quidam, quod δαιμόνιον appellat, cui semper ipse paruerit nunquam impellenti, sæpe revocanti* (1). Or, si nous recoupons cela avec ce que nous savons par ailleurs de l'attitude socratique, bien des choses peuvent s'éclairer.

Nous savons que Socrate a parcouru pour son propre compte le chemin des fausses sciences et des fausses activités, qu'il a sondé les impasses des ontologies et des cosmologies aussi bien dans la voie du Logos orgueilleux et stérile qui travaillait sur des concepts et même sur des mots en croyant travailler sur l'Être, que dans la voie des mystiques irrationnelles qui se perdent dans l'obscur chaleur incertaine des affections plus ou moins sublimées ; nous savons qu'il a déjoué l'illusion du savoir-faire qui n'est pas doublé d'une connaissance véritable aussi bien que celle du savoir-dire qui ignore ce qu'il dit. Et nous

(1) *Divin.* I, LIV, 122.

savons qu'ayant refusé les compromissions et les marchandages, Socrate aboutit à cette ignorance radicale qui fait toute sa force.

Mais nous avons vu qu'on méconnaîtrait la nature véritable de cette ignorance si on n'y voyait qu'un désarroi intérieur ne sachant plus à quelles valeurs s'accrocher. L'ignorance socratique n'est pas une défaite du savoir, mais au contraire une victoire de la pensée réfléchie sur tous les mauvais aiguillages que subit, sans s'en rendre compte, la pensée qui ne se double pas de réflexion. Tout comme chez Descartes pour qui le *dubito* n'est pas une fin mais un moyen, l'ignorance chez Socrate n'est pas une abdication mais une protestation. Et cette protestation ne peut émaner que d'un principe qui se trouve à la fois libéré par le doute, qui surgit à la place laissée nette par les divers refus et qui, en même temps, maintient ce doute sous son propre regard. Chez Descartes, le *dubito* est inséparable du *cogito*, le premier provoquant l'éclosion du second et le second dominant en retour le premier. Chez Socrate, il en est de même : l'ignorance prenant conscience d'elle-même provoque l'apparition de la réflexion, et la réflexion prend conscience de sa propre valeur par le fait même qu'elle domine l'ignorance. La conscience non convertie à l'intériorité ne peut se connaître comme pervertie qu'après l'acte de conversion ; mais celui-ci ne peut se justifier à lui-même sa propre valeur qu'en décelant la perversion des spontanéités illusoires.

Il résulte de là, que le principe de pensée réfléchie qui est saisi dans cet acte de conversion à l'intériorité réflexive, se présente nécessairement sous une forme impersonnelle. Le *cogito* peut être ultérieurement particularisé dans tel ou tel usage qui lui donnera un corps, qui le déterminera en lui faisant sans doute perdre sa pureté, mais en lui donnant l'efficace ; il n'en reste pas moins qu'au moment où se produit l'intuition réflexive, la pensée s'apparaît à elle-même sous l'aspect de l'impersonnel, de l'universel et de

l'éternel. Comment n'en serait-il pas ainsi puisque le *cogito* ne se libère que par un doute métaphysique qui frappe de suspicion tout ce qui voudrait se présenter comme donné ? C'est à ce néant de donné que correspond dans l'acte de conversion la plénitude du donnant ; et comme l'esprit déterminant ne se saisit comme tel qu'en face de l'indéterminé, il s'aperçoit dans sa profondeur métaphysique d'impersonnalité, d'universalité et d'éternité.

C'est cela, c'est cet aspect métaphysique de l'acte réflexif que traduit, à notre avis Socrate, avec les ressources si pauvres que pouvaient lui offrir le langage de la réflexion qu'il avait à inventer de toutes pièces parce qu'il était l'inventeur de la réflexion elle-même et parce qu'il ne pouvait emprunter à personne la traduction verbale de cet acte. Aujourd'hui que Descartes a clairement traduit le *cogito*, que Spinoza a parlé d'une expérience de l'éternité, nous pouvons éclairer rétrospectivement l'intimité de Socrate par la connaissance de ceux qui ont vécu la même expérience que lui et qui, plus près de nous, ont traduit cette expérience dans des termes plus accessibles.

Le « quelque chose de divin » à quoi Socrate se réfère pour rendre compte de son activité est donc de même ordre que l'âme dont parle Descartes, si on en débarrassait la notion des survivances substantialistes qui l'encombrent encore chez lui, et que l'âme dont parle Spinoza dans l'expérience de l'éternité. Comment Socrate aurait-il pu s'attribuer à lui, Socrate, individualité déterminée dans l'espace et le temps, une expérience dans laquelle se révèle précisément l'ignorance de tout donné et par suite le néant de valeur de l'individualité, de la spatialité et de la temporalité ? C'est devant ce néant des valeurs empiriques que se révèle le caractère absolu des valeurs spirituelles ; c'est sur la mort du moi individualiste que naît l'esprit universaliste, et ce moi étant réduit à rien, nous ne pouvons plus en parler : l'esprit n'a rien de commun avec mon individualité empirique ; il est « quelque chose de divin ».

Cette réponse à la première des questions que nous avons posées tout à l'heure, et qui nous maintient bien dans l'atmosphère générale du socratisme toute d'intériorité spirituelle, va nous permettre de mieux aborder les deux autres problèmes concernant la double activité de ce que nous pouvons maintenant appeler l'esprit, d'une part dans ses prohibitions précises et, d'autre part, dans l'orientation générale qu'il imprime à la vie en l'animant.

Lorsque l'homme est converti à la vie spirituelle, le vieil homme n'est jamais complètement mort pour cela. Le désir des valeurs empiriques n'est jamais réduit une fois pour toutes ; il est constamment à guetter le moindre relâchement de la tension réflexive pour s'emparer de la conscience et pour diriger l'attention de celle-ci sur les fausses valeurs. Or, cela se produit toujours à l'occasion de quelque impulsion ou de quelque affection particulière : on parle, et on se laisse prendre à son propre discours, oubliant qu'il doit exprimer une pensée maîtresse d'elle-même à chaque instant et non se développer par son seul prestige ; on voit telle ou telle personne et on la juge sur son aspect sans penser qu'il n'y a de valeur que dans l'âme ; on entend un habile politique et, pour le rétorquer ou le suivre, on épouse sans y penser ses postulats.

L'esprit doit donc exercer à l'égard de ces velléités de faux engagements qui retourneraient aux erreurs de la conscience empiriste, une fonction de vigilance constante qui vient rappeler à l'homme, lorsqu'il est en train de relâcher sa tension réflexive, que, hors de la réflexion, il ne peut y avoir que malheur ou ignorance. Et ainsi, lorsque la conscience est tentée de s'engager à faux sur tel ou tel fait qui l'affecte et la meut dans le sens des valeurs empiriques, l'esprit reparaît sous forme prohibitive, opposant le veto réflexif à l'engagement faussement conscient.

Ce veto réflexif prend bien ainsi la forme d'un avertissement concernant le danger que ferait courir à la conscience l'engagement en extériorité. Celui qui a sondé une bonne

fois les impasses de la pensée réaliste sait en effet que plus la conscience croit progresser dans cette voie, plus elle se perd en s'écartelant elle-même dans les chemins où la pensée, le verbe et l'action ne peuvent que se disloquer sans espoir de conciliation. Dès lors, à propos de chaque faux engagement qui comporte ainsi une dislocation de la conscience entre la pensée, le verbe et l'action, l'esprit qui est essentiellement constituant d'unité intérieure, refuse cet engagement qui ne pourrait aboutir qu'à une irrémédiable multiplicité. Le démon prohibitif a donc un critère : il interdit tout engagement qui mutile ou disloque la conscience en l'orientant vers les voies multiples et divergentes de l'extériorité.

C'est ainsi que l'on pourrait expliquer la plupart des exemples dans lesquels le veto du démon s'est fait entendre ; mais c'est surtout dans celui où Socrate a le plus clairement développé sa pensée, que la confirmation de l'interprétation précédente paraît le mieux : dans le passage de l'*Apologie* de Platon où Socrate explique comment le démon lui a toujours interdit de s'occuper de politique (1). Nul ne peut réussir à durer dans la vie politique s'il ne consent à l'incohérence intérieure qui l'oblige à dire et à faire ce qu'il ne croit pas, à croire ce qu'il ne dit pas, et à penser ce qu'il ne peut faire. Socrate en a fait lui-même l'expérience dans les deux seules occasions où il eut à agir politiquement ; dans chacune de ces occasions, apportant avec lui cette intransigeante unité intérieure qui se nommera la justice, Socrate a failli payer de sa vie son refus de compromission. Qu'aurait-ce été, si Socrate avait fait de la politique sa carrière ? Sa volonté de justice aurait été promptement éteinte par la violence des passions qu'il eût heurtées en autrui. Aussi l'esprit refuse-t-il de condamner la conscience à l'alternative que lui pose la vie politique, d'abdiquer sa volonté de justice ou de courir à une prompte inefficacité par la mort.

(1) Platon, *Apologie*, 31 d et suiv.

Mais ce refus de l'action politique au sens étroit du terme par lequel se confirme notre interprétation de l'aspect prohibitif du démon, n'est que l'affirmation d'une profonde vocation spirituelle ; et cela nous conduit au troisième et dernier aspect de la question. L'esprit est dégagement d'un côté pour être mieux engagement de l'autre. Il ne s'agit point, en refusant les compromissions de la vie publique, de laisser les hommes à leurs passions et la cité à son désordre. Le dieu interdit la politique, mais il commande impérieusement à Socrate de vivre en philosophant, en scrutant lui-même et les autres (1) ; il est attaché aux Athéniens « par la volonté des dieux pour (les) stimuler comme un taon stimulerait un cheval grand et de bonne race, mais un peu mou en raison même de sa taille, et qui aurait besoin d'être excité (2) ». Et Socrate était certain de mieux travailler ainsi à instaurer la justice dans la cité qu'en s'appliquant directement à la conduite des affaires (3).

Cet engagement se produit alors dans le sens de l'unité intérieure totale, dans le sens de la convergence des trois activités, la pensée, la parole et l'action, qui étaient précisément divergentes dans la direction de l'extériorité. Ici, plus n'est besoin d'un avertissement du dieu sur telle ou telle action précise : la conscience est orientée dans le sens des valeurs spirituelles du moment qu'elle ne consent pas à sa propre dislocation, et nulle voix n'a besoin de se faire entendre puisque la réflexion coïncide avec son propre progrès. Le dieu y est en acte et, occupé à réaliser sa propre genèse, il est tout entier à la joie de la création des valeurs selon l'esprit. C'est pourquoi le divin qui condamnait certains engagements sans issue ne recommande aucun acte particulier : il sait qu'il peut se glisser en tout acte quel qu'il soit, pour le valoriser du dedans sous le signe de l'universel et de l'éternel.

(1) Platon, *Apologie*, 28 e.

(2) *Mémorables*, I, 6, 15.

(3) Platon, *Apologie*, 30 e.

Dans cette voie, Socrate est allé aussi loin qu'il semble permis. Il a atteint le point ultime où la pensée, la parole et l'action coïncident (1) et il s'y est maintenu avec toute la force d'un tempérament violent et passionné qui aurait pu se déployer dans le sens d'une immense volonté de puissance mais qui, parce qu'illuminé de spiritualité, s'épanouit au contraire en sagesse profonde. Sa divinité intérieure n'est rien d'autre, sous son triple aspect d'universalité, de prohibition et de vocation, que la conscience que l'esprit prend de lui-même lorsqu'il affirme ses droits, lorsqu'il se défend de toute souillure et lorsqu'il s'engage efficacement dans l'acte de valorisation qui définit son exercice et qui consiste à instaurer et à promouvoir le Bien en beauté et en vérité.

III

Si nous appelons « personne » la conscience qui se refuse dans son individualité pour s'affirmer dans l'universalité et l'éternité de l'esprit, l'attitude de Socrate que nos analyses viennent de préciser est un humanisme de la personne.

C'est un humanisme d'abord parce que, ainsi que nous le soupçonnions au début de notre enquête sur ce point, à partir de la conception socratique de la liberté, l'homme est posé comme la source, la norme et la fin de toute valeur.

(1) On pourrait même à partir de là, interpréter l'exception apparente du *Phédon* (60 e) où Socrate semble recevoir un ordre positif d'action précise : travailler l'art des muses. L'engagement total a porté Socrate au sommet de l'action spirituelle, là où l'action matérielle est complètement entraînée, où le corps est tout entier soulevé par l'esprit dans l'activité de valorisation éthique. Dans le *Phédon*, Socrate est toujours vivant mais en prison ; l'effort spirituel se heurte aux murs que les hommes ont mis autour du corps de Socrate, l'esprit ne peut plus faire du corps ce qu'il veut. Alors l'effort de valorisation spirituelle se replie du plan de l'action au plan du verbe, de la valorisation éthique à la valorisation esthétique ; Socrate sent en lui le besoin de créer toujours de la valeur, mais cette création lui étant refusée par l'action, il cherche à la réaliser par le verbe, jusqu'à ce que son supplice vienne lui donner l'occasion de mettre une dernière fois son corps et sa vie au service de l'esprit. Le développement du texte confirmerait de très près cette interprétation.

Ce serait en effet dépasser de beaucoup la pensée de Socrate que de concevoir l'esprit dont il a expérimenté et saisi la présence dans l'homme, comme une chose transcendante qui vient dans l'homme du dehors. Rien n'est probablement plus éloigné de la pensée de Socrate que la façon aristotélicienne d'expliquer la présence du *Noûs* dans l'homme comme une sorte d'incursion d'un principe extérieur dans un domaine qu'il visite et qu'il habite un certain temps pour l'abandonner au moment où la mort vient rendre le corps à la matière. Cette représentation de l'esprit est encore une traduction de l'expérience spirituelle en termes d'expérience externe ; elle implique une sorte de topographie des facultés de l'âme, une classification de principes abstraits pouvant ou non s'ajouter à la passivité de la matière, bref une façon d'appliquer à l'intériorité les modes de penser et de parler élaborés dans le travail de la pensée tournée vers les choses. Un Bergson s'est élevé de nos jours contre cette transposition illégitime et pétrifiante ; nul doute que Socrate ne l'eût aussi condamnée s'il l'avait connue. D'ailleurs n'est-elle pas condamnée par avance, dans le refus par Socrate des ontologies et des cosmologies qu'Aristote ne fera que reprendre ?

Il ne faudrait pas davantage penser que l'esprit posé par Socrate comme principe et terme de la valeur, ait été conçu par lui comme le reflet dans l'homme de la Valeur en soi, du Bien absolu qui aurait une existence métaphysique hors de l'homme, dans quelque ciel intelligible représenté sur le modèle du ciel sensible, comme on l'interprète souvent dans la doctrine de Platon. Nous avons vu Socrate insister avec force et nettement sur l'impossibilité de poser un Bien qui ne serait pas relation, qui ne serait pas le bien de quelqu'un. L'on ne peut parler de valeurs que de celles de l'homme : hors d'elles nous ne connaissons qu'abstractions. L'homme est donc le centre de référence des valeurs et nous sommes bien en présence d'un humanisme.

Encore faut-il savoir comment on conçoit l'homme par

rapport auquel se définit la valeur. Et c'est ici que l'humanisme de Socrate se précise ainsi que nous l'avons vu en un humanisme de la personne. Car l'homme est double ; non pas au sens ontologique du mot et en tant qu'il serait composé de deux principes métaphysiques ou en tant qu'il participerait à une dualité de réalités ; mais l'homme est double parce que sa pensée est susceptible de deux orientations inverses l'une de l'autre, qui donnent naissance à deux ordres de valeurs sans commune mesure et irréductiblement opposées. Il s'agit donc de savoir lequel de ces deux ordres de valeurs définit l'homme ou, ce qui revient au même, de quelle orientation de l'homme l'on parle quand on veut définir les valeurs.

Un premier usage de la pensée, son usage spontané et non doublé de réflexion, définit l'homme en tant qu'intelligence pragmatique, par référence auquel se mesurent les valeurs d'extériorité. Dans cette première orientation, la pensée est tout entière centrée sur la réussite biologique plus ou moins compliquée par le jeu des facteurs sociaux et tout entière attachée à des objets extérieurs dont l'homme croit que la possession comblera ses désirs. Le critère subjectif des valeurs est toujours ici en définitive le plaisir, développé en bonheur et conçu comme état stable ; le critère objectif est corrélativement celui d'une réalité extérieure, d'un être, stable lui aussi, auquel l'homme cherche à participer.

Le deuxième usage de la pensée est son usage réfléchi et orienté, par la conversion, dans le sens de la connaissance de soi qui s'épanouit en liberté. C'est alors la pensée de la pensée qui définit l'homme et qui sert de référence aux valeurs d'intériorité. Le critère subjectif de ces valeurs est la joie qui résulte de l'augmentation de l'éclairement de la conscience et de l'unité intérieure que crée cet éclairement ; le critère objectif est l'accord des deux formes principales de l'activité humaine en tant qu'elle s'extériorise : le verbe et l'action. C'est cette orientation de pensée qui définit

l'homme en tant que personne et tout ce que nous venons de voir de la pensée de Socrate ne saurait laisser aucun doute : l'homme véritable, l'homme par rapport auquel se définissent les vraies valeurs, est l'homme converti, la personne. Par là, l'humanisme de Socrate s'oppose à tous les humanismes qui définissent les valeurs par rapport à l'intérêt individuel ou à la collectivité conçue comme une individualité plus complexe résultant d'association d'intérêts.

L'individu, seul ou associé, est désir ; la personne est amour. Nous avons vu à propos de la liberté la transfiguration que la conversion fait subir aux forces du vouloir-vivre. La vie en tant que puissance d'action et qui se nie sans cesse elle-même dans l'effort qu'elle fait pour se maintenir, se valorise du dedans par la conversion spirituelle qui lui donne un sens en l'attachant, sous forme d'amour, à l'esprit : réconciliée avec elle-même, la vie veut vivre pour se penser et par là pour se confirmer elle-même et non pour se nier. L'humanisme de l'individu est humanisme du désir et de la négation ; l'humanisme de Socrate est l'humanisme de l'amour et de l'affirmation.

L'individu qui est désir, est lutte ; la personne qui est amour, est communion. Le premier est recherche des biens qui ne peuvent être partagés, la seconde est recherche des biens qui s'augmentent par leur partage. Nous avons vu Socrate refuser fermement l'individualisme d'Aristippe ; nous l'avons vu ramener à la vie commune tous ceux que le désespoir ou l'orgueil pousseraient à l'isolement ; nous l'avons vu affirmer que l'homme ne peut être homme que parmi les hommes, non pour les combattre mais pour les aimer. L'humanisme de l'individu est la lutte de l'homme contre l'homme ; l'humanisme de Socrate est l'humanisme de l'humaine communion.

L'individu est poursuite à tout prix du plaisir au milieu d'un esclavage qui s'ignore et se prend pour la liberté. La personne est désintéressement à l'égard des valeurs empi-

riques et libération véritable par le fait même de son dégagement. Telle est, avons-nous vu, chez Socrate, la fonction de la religion d'extériorité, de remettre entre les mains de la nature ce qui en l'homme n'est pas spécifiquement humain. L'individu est toujours à la recherche de chaînes nouvelles qu'il prend pour les rênes de son destin, la personne est obéissance à la nature, mais cette obéissance, parce qu'elle devient consciente et maîtresse d'elle-même, est la véritable liberté. L'humanisme de l'individu est un humanisme de l'esclavage déguisé en liberté ; l'humanisme de la personne est l'humanisme de la libération.

Enfin, l'individu est abstraction ou dislocation : parce qu'il recherche un état où il n'aurait plus rien à faire, dans la possession de tous les biens selon la vie, son idéal est une abstraction d'être vidé de cette vie qu'il désire et qu'il tue ; parce qu'il se meut en des voies où il se divise contre lui-même, il est sans cesse à lui-même ennemi. Idéal de sommeil et vie de querelle intérieure : telle est la condition de l'individu. La personne est réalité concrète et acte unifiant. Nous avons vu Socrate se donner pour mission d'exciter comme un taon le beau coursier humain d'Athènes qui ne rêvait que de repos ; nous l'avons vu, acte concret, pour son propre compte, obéir sans relâche à la vocation dans laquelle l'avait lancé le dieu. L'humanisme de l'individu proclame son amour de la vie et n'aboutit qu'à un idéal de mort : l'humanisme de Socrate proclame la valeur de l'esprit, et l'homme agissant et concret connaît la résurrection de sa personne et la joie de la création de soi-même selon le vrai, le beau et le bien.

CHAPITRE VII

L'ACTION SOCRATIQUE

L'homme véritablement homme se réalise donc dans la personne, et la personne humaine est l'acte concret par lequel une conscience ayant déjoué l'illusion des valeurs empiriques se met au service des valeurs de l'esprit. La sagesse qui est le but que poursuit la personne en tant qu'elle est « philosophe », n'est donc en aucune façon une contemplation mais une action ; la conversion à la spiritualité de la réflexion n'est pas une fin en soi, elle commande l'engagement efficace par lequel l'esprit va animer la vie du dedans pour lui donner la valeur selon l'esprit.

I

L'esprit est essentiellement activité d'unification intérieure et par lui se trouve résolu, dans l'intimité de la conscience, le problème fondamental de l'Un et du Multiple dont la poursuite en extériorité n'aboutissait qu'aux impasses de l'unité abstraite de l'Être logique ou de l'absurdité concrète du devenir irrationnel. Dans la conscience réfléchissante, au contraire, le caractère concret de l'acte spirituel n'exclut pas la valeur de vérité puisque cet acte, concret par excellence, est celui-là même d'où émane cette valeur. L'esprit est donc unité unifiante, active et logique à la fois, et la sagesse qui est ce savoir actif se définit par l'unité de la vertu.

Mais si la vertu est une dans sa source, si l'on ne peut

la saisir dans son essence qu'en se plaçant au foyer spirituel d'où elle émane, on peut aussi la suivre à travers l'œuvre qu'elle accomplit et dans les diverses formes qu'elle peut revêtir au cours de son exercice. Cette diversité de formes n'entame d'ailleurs en rien son unité intérieure ; elle est la floraison d'un arbre unique vivifié par une même poussée de sève qui est l'amour créateur de la Valeur. La variété des vertus particulières ne traduit donc pas une multiplicité de cette valeur, comme on pourrait le croire si on n'envisageait que l'aspect extérieur de ces vertus (1), mais au contraire un épanouissement qui ne cesse jamais de puiser son élan à l'unité de sa source : « la justice et toutes les vertus sont sagesse (2) », comme toutes les couleurs sont lumière (3).

La tempérance est cette conquête de soi qui aboutit à la possession et à la maîtrise de toutes les puissances de désir qui bouillonnent confusément au fond de l'homme. C'est cette maîtrise du désir qui constitue « le fondement de la vertu (4) », car, ainsi que nous l'avons vu, elle est l'aspect pratique de l'efficacité de l'esprit dans l'ordre et la liberté. Nous savons qu'elle est autre chose, et bien plus profond, que ce calcul habile et prudent que la plupart des hommes appellent de ce nom. Elle n'est pas échange d'un désir contre un autre ; elle est transfiguration du désir ; elle consiste à faire passer ce désir du rang de maître au rang de serviteur fidèle des œuvres de l'esprit, à faire passer les puissances vitales de la condition de fin à la condition de moyen. L'esprit ne peut rien sans le corps, mais il a pour fonction de le diriger et non de le suivre. Et la puissance de l'esprit conscient de lui-même est telle sur le corps que, non seulement elle le domine sans ascétisme, non seulement elle le dresse à l'obéissance et à l'action comme un instru-

(1) *Ménon*, 72-73.

(2) *Mémorables*, III, 9, 5.

(3) *Protagoras* en entier.

(4) *Mémorables*, I, 5, 4.

ment indispensable (1), mais encore elle sera capable, si les circonstances l'exigent et si le dieu ne s'y oppose pas, de l'offrir en holocauste, comme dernière protestation contre les forces irrationnelles et comme suprême affirmation de son véritable destin.

C'est pourquoi sur ce fondement de la maîtrise de soi se greffe cette autre vertu qu'est le courage. Comme pour la tempérance, on se méprend aussi sur sa nature véritable lorsqu'on n'aperçoit pas le lien qui l'unit à la source spirituelle de la vertu. Il y a un faux courage selon l'ordre de l'instinct qui n'a rien de commun avec le vrai courage selon l'ordre de l'esprit. Le premier fait l'orgueil des individualités et des foules ; il est à base d'impulsion. Mais il faut, à la manière de Nicias dans le *Lachès* « dépouiller ceux que tout le monde appelle courageux de leur gloire (2) » : « Je n'appelle courageux, mon cher Lachès, ni les animaux ni aucun être qui méprise le danger par ignorance : je les appelle téméraires et fous. Crois-tu que j'appelle courageux des enfants qui, par ignorance, ne redoutent rien ? Courage et absence de crainte, suivant moi, sont choses différentes. J'estime que le courage et la prévoyance sont le fait d'un très petit nombre, mais la témérité, l'audace, l'absence de crainte fondées sur l'imprévoyance se rencontrent chez beaucoup d'hommes et de femmes, d'enfants et d'animaux. Les êtres que tu appelles courageux avec le vulgaire, je les appelles téméraires, et j'appelle courageux ceux qui sont doués de réflexion, les seuls dont je parle (3). »

Mais il y a aussi un autre faux courage qui correspond à cette fausse réflexion et à cette fausse tempérance qui ne sont que calcul de plaisirs. On peut calculer les plaisirs et montrer une apparence de courage à affronter une douleur actuelle pour se procurer un plaisir futur. Il s'agit là d'intelligence utilitaire mais non de véritable réflexion. Le

(1) *Mémorables*, III, 12.

(2) *Lachès*, 197 c.

(3) *Lachès*, 197 ab.

véritable courage est de l'autre côté, puisque le véritable bien y est lui-même. Le bien n'est pas le plaisir, mais la connaissance de soi-même ; le mal n'est pas la douleur, mais l'ignorance de soi. Le courage est donc la lutte contre les puissances d'obscurité pour les puissances de lumière. Car la lutte est dure et de tous les instants pour maintenir la conscience dans la direction de l'esprit et de la vertu. Et Xénophon nous montre Socrate, citant Hésiode et Épicurme : « De la misère, on peut en gagner en abondance et sans peine : la route est plane et la misère habite tout près de nous ; mais devant la vertu, les dieux immortels ont mis la sueur, et le sentier qui y mène est long et ardu et âpre tout d'abord... C'est au prix des travaux que les dieux nous vendent tous les biens (1). » Par là se manifeste le lien qui unit le courage et la tempérance dans l'unité de la vertu : « Méchant, ne recherche pas la mollesse, si tu ne veux trouver de pénibles tribulations (2). » Le courage est fils de la tempérance, car pour être véritablement courageux il faut avoir la liberté d'apercevoir les vrais biens ; mais il lui est en retour nécessaire : il faut avoir le courage d'être le maître de soi-même, dans l'acte de la réflexion.

Mais la liberté ou la maîtrise de soi-même que le courage instaure par la tempérance n'est pas, nous le savons, un superbe orgueil qui poserait la valeur de l'unique individuel. L'homme qui réfléchit dépouille cet orgueil selon le monde des choses pour s'occuper de l'unique humain. Nous savons qu'il est fou celui qui prétend pénétrer les secrets du mécanisme cosmique et qui néglige pour cela de cultiver l'humanité en lui. Le sage donne à l'homme ce qui relève de l'homme, mais il rend aux dieux ce qui leur revient.

« En ce qui concerne les dieux, les actes et les paroles de Socrate étaient manifestement conformes aux réponses que fait la Pythie, quand on l'interroge sur la conduite qu'il faut

(1) *Mémoires*, II, 1, 20.

(2) *Ibid.*, II, 1, 20.

tenir à l'égard des sacrifices, du culte des ancêtres ou de toute autre chose de même nature. Elle répond qu'en se conformant à la loi de l'État on se conduit pieusement. C'est ce que Socrate faisait lui-même et ce qu'il conseillait aux autres, et ceux qui agissaient de quelque autre façon lui paraissaient des brouillons et des fous. Et il demandait aux dieux simplement de lui accorder les biens, persuadé que les dieux savent parfaitement ce que sont les biens. Leur demander de l'or, de l'argent, la royauté ou quelque autre chose de ce genre, c'était, à son avis, leur demander un coup de dés, une bataille ou quelque autre chose dont le résultat est manifestement incertain. En faisant de modestes offrandes sur ses modestes revenus, il ne croyait pas moins faire que ceux qui sur des ressources nombreuses et grandes, offrent de nombreux et grands sacrifices. Les dieux, disait-il, agiraient mal s'ils prenaient plus de plaisir aux grandes offrandes qu'aux petites, car souvent les dons des méchants leur seraient plus agréables que ceux des honnêtes gens, et les hommes de leur côté n'attacheraient plus aucun prix à la vie, si les dons des méchants étaient plus agréables aux dieux que ceux des honnêtes gens. Il pensait, lui, que ce sont les hommages des hommes les plus pieux qui font le plus de plaisir aux dieux. Il citait avec éloge le vers suivant :

« *Fais des sacrifices aux dieux immortels suivant tes*
[moyens (1). »

Et cette vertu se nomme la piété, qui fait l'homme petit selon les choses pour lui permettre d'être grand selon l'esprit.

La piété, à son tour, qui libère l'homme de cet orgueil d'individu qui tend à rompre la communauté humaine, réintègre du même coup cet homme dans cette commu-

(1) *Mémorables*, I, 3, 1-3.

nauté. L'individu était l'adversaire de l'individu, la personne est amour de la personne ; et cette vertu s'appelle amitié en tant qu'elle unit des personnes particulières, et prend le beau nom de « philanthropie » quand elle s'adresse à l'universalité des forces spirituelles de l'humanité.

Ici aussi, il faut distinguer l'amitié véritable de l'association par intérêt et dans le seul but d'utiliser autrui comme moyen. Certes, il est vrai que l'amitié procure de nombreux avantages du point de vue utilitaire : « Si l'on a une lutte à soutenir, on aura besoin d'alliés (1). » Nous avons vu que c'est avec des arguments de cet ordre que Socrate essayait de convaincre l'anarchisme solitaire d'Aristippe. De même les grands politiques savent bien qu'un cortège d'amis est nécessaire pour parvenir au pouvoir et pour s'y maintenir ; Périclès et Thémistocle connaissaient plus que quiconque cet art de gagner l'affection de ceux qu'ils voulaient s'attacher.

Mais ce n'est point par ses effets avantageux que l'amitié est une vertu, ce n'est pas dans sa forme intéressée qu'elle révèle son caractère véritable, ce n'est pas dans l'ordre des biens selon la nature qu'elle prend sa profonde valeur. L'amitié a bien en un sens, une base naturelle, car les hommes ont besoin les uns des autres ; mais la nature agit selon son ordre et non pas selon l'ordre des valeurs humaines : elle a créé entre les hommes des rapports d'association, mais elle « a mis en eux, d'autre part, des sentiments d'hostilité. Ayant les mêmes idées sur les biens et sur les plaisirs, ils combattent pour les acquérir et se divisent en partis opposés. L'hostilité naît aussi de la dispute et de la colère, la malveillance de la convoitise et la haine de la jalousie. Et cependant l'amitié se glissant à travers tous ces obstacles, réunit les hommes vertueux (2) ».

Nulle part, mieux que dans ce texte, pourvu qu'on le

(1) *Mémoires*, II, 6, 27.

(2) *Mémoires*, II, 6, 21.

regarde d'un peu près, n'est marquée avec autant de netteté la transfiguration que la conversion fait subir aux données naturelles pour les spiritualiser. L'association selon la nature devient l'amitié selon la vertu. L'association avait pour but la réussite vitale, l'amitié a pour but le culte commun de l'esprit. Elle commence par renverser les barrières de l'individualité, elle chasse, par le dévouement, ce ferment d'hostilité que la nature a mis dans les hommes, elle substitue à la concurrence la collaboration pour l'action bonne et belle. « A quel autre bien peut-on comparer un bon ami, que celui-ci ne paraisse préférable ? Quel cheval, quel attelage est aussi utile qu'un honnête ami ? Quel esclave est aussi dévoué et fidèle ? quelle autre possession aussi utile à tous les points de vue ? Un bon ami, en effet, se charge de tout ce qui manque à son ami, soit pour l'organisation de sa maison, soit dans la conduite des affaires publiques. Son ami veut-il rendre service à quelqu'un ? il le seconde de tous ses moyens ; est-il agité de quelque crainte ? il vient à son secours, met à son service sa bourse et son activité, l'aide tantôt à persuader, tantôt à faire violence, lui procure les plus grandes joies dans la prospérité et le plus grand appui dans la disgrâce. Pour tous les services que nous rendent les mains, pour tout ce que les yeux voient, que les oreilles entendent, que les pieds parcourent en notre faveur, il ne manque jamais d'apporter son aide à son ami. Souvent même ce qu'on n'a pas fait pour soi, ce qu'on n'a pas vu, entendu, ou parcouru, un ami l'exécute pour son ami. Cependant il est des gens qui s'appliquent à cultiver des arbres pour en avoir les fruits et qui le plus souvent n'apportent que paresse et relâchement à la culture du bien le plus productif, celui qu'on appelle un ami (1) ».

Mais c'est surtout dans l'âme elle-même que l'amitié se manifeste dans la pleine générosité de son inspiration. Les

(1) *Mémorables*, II, 4, 5.

âmes qui s'aiment dans la vertu selon l'aspiration de la Vénus céleste, rivalisent de purification intérieure et de noblesse dans l'action. L'amitié profonde entre les âmes vertueuses est un effort de chacune pour se hausser au niveau de la confiance que l'une met dans l'autre et pour se rapprocher davantage de l'idée que chacune se fait de l'autre. La véritable amitié doit pouvoir lâcher tout égoïsme et dire : « je m'efforce toujours moi-même de valoir mieux pour que celui que je suis soit plus près de celui que tu aimes. Car je sais que l'idée que tu as de moi-même est une belle et noble idée puisque tu es beau et noble, et je veux me rendre semblable à cette idée ». Et comme chacun met le meilleur de soi dans la statue qu'il édifie de l'autre, se rapprocher de la statue c'est devenir semblable à ce qu'il y a de meilleur en celui qu'on aime. A la limite, les deux âmes qui s'aiment deviennent semblables, par identification dans cette idée unique faite de ce qu'il y a de meilleur dans les deux (1). Nous retrouvons par là la grandeur de l'Amour selon les belles âmes et, en définitive, l'amour de la valeur, tel qu'il est si profondément décrit dans *Le Banquet* de Platon.

Cet amour de l'homme pour l'homme, dans la pureté de la vertu est, disions-nous, philanthropie dans son essence et en tant qu'il s'adresse en général à la présomption de spiritualité et de raison dont l'homme fait bénéficier l'homme. Par là, la philanthropie a quelque chose d'universel : elle s'applique à ce qu'il y a d'humain en tout homme digne de ce nom. La condition sociale d'un être humain est de l'ordre des valeurs extérieures et c'est aux valeurs intérieures que s'attache la philanthropie. On ne perd pas sa qualité d'homme si, tombé dans la misère, on doit exercer un métier pour gagner sa vie (2). L'esclave du *Ménon* est un homme du moment qu'il est capable de

(1) Voir Xénophon, *Banquet*, VIII, 9 et suiv.

(2) *Mémorables*, II, 7 et 8.

réflexion (1). « Un homme ayant châtié rudement son valet : « Pour quelle raison, lui demanda Socrate, es-tu « fâché contre ton serviteur ? » Parce que, répondit l'homme, c'est à la fois le plus gourmand et le plus indolent, le plus rapace et le plus paresseux des hommes. — T'es-tu jamais demandé quelquefois qui méritait le plus d'être battu, de toi ou de ton esclave (2) ? » La femme, elle-même, que la législation athénienne mettait dans un état de tutelle constante et absolue, prend aussi, aux yeux de Socrate, valeur humaine dans la spiritualité de la vertu. Elle aussi peut avoir l'intelligence des choses belles et bonnes ; elle est capable d'une autre vertu que de filer et de distribuer la tâche aux servantes, dans la mesure où elle est capable de vivre selon la réflexion et selon l'esprit (3).

Et la philanthropie s'étend ainsi à tous les êtres humains qu'une observation purement extérieure tendrait à classer dans des catégories différentes. Parce qu'elle s'exerce non en extension, mais en profondeur, elle rejoint l'humanité dans l'homme et ne se borne pas à poser l'homme abstrait au delà des individus : l'homme est dans l'intimité de la personne ou il n'est nulle part. Et par là, l'amour de l'homme pour l'homme déborde toutes conditions d'espace et de temps, car il se produit dans la vertu qui est d'ordre spirituel et éternel. La vertu est comme la sirène de cet amour entre les hommes : elle appelle et unit les hommes vertueux de partout et de toujours (4).

La vertu de justice exige que nous la serrions de plus près car elle constitue la réponse à un problème essentiel de l'éthique : le problème des rapports de la personne spirituelle avec la société de fait. Il n'est pas rare, en effet, de voir à ce propos, accuser le spiritualisme de trahison et de désertion à l'égard des problèmes urgents que pose la vie

(1) *Ménon*, 85 c.

(2) *Mémorables*, III, 13, 4.

(3) Xénophon, *Banquet*, II, 9-10.

(4) *Mémorables*, II, 6, 11-12.

sociale quotidienne. Ce n'est pas, dit-on, en cultivant la chimère d'une communauté d'amour entre les hommes, ce n'est pas en se posant en constructeur d'utopies qu'on fera la cité meilleure. Un tel reproche vaut peut-être contre certaines formes de faux spiritualismes ; mais ce que nous avons déjà vu de Socrate nous laisse bien pressentir que tel n'est pas le sien. C'est pourquoi l'examen de sa conception de la justice, de cette vertu qui met précisément la personne en rapport avec la société telle qu'elle est, doit être profondément instructif.

Or, à une première lecture des textes, des contradictions semblent se dessiner dans des oppositions qui paraissent insurmontables. Tout d'abord, certains textes de Xénophon semblent attribuer à Socrate une conception très sommaire de la justice, encore très proche de la vieille loi du talion. « Supposons, dit Socrate, dans son dialogue avec Euthydème, qu'un homme qui a été élu général asservisse une cité injuste et ennemie, dirons-nous qu'il est injuste ? — Non certes, dit-il. — Ne dirons-nous pas au contraire qu'il n'a rien fait que de juste ? — Assurément si. — Et s'il trompe les ennemis à la guerre ? — Cela aussi est juste, dit-il. — Et s'il dérobe et ravit leurs biens, ses actes ne seront-ils pas justes ? — Certainement si, dit-il ; mais j'ai cru d'abord que tes questions ne regardaient que les amis. — Maintenant, reprit Socrate, tout ce que nous avons attribué à l'injustice, ne faudrait-il pas aussi l'attribuer à la justice ? — Il me le semble, dit-il. — Alors veux-tu, demanda Socrate, qu'après avoir ainsi placé ces actions, nous revisions notre classification et que nous disions que des actions comme celles-là sont justes à l'égard des ennemis et injustes à l'égard des amis, et qu'il faut avec ceux-ci se comporter avec la plus grande droiture possible. — C'est tout à fait mon avis, dit Euthydème (1). » D'autres textes des *Mémorables* sembleraient venir confirmer cette pre-

(1) *Mémorables*, IV, 2, 15-17.

mière impression et nous laisser croire que Socrate est convaincu que « le mérite d'un homme est de vaincre ses amis en bienfaits et ses ennemis en outrages (1) ».

Nous serions par là très éloignés de cette philanthropie universelle à laquelle nous étions tout à l'heure parvenus. Mais à cette philanthropie, d'autres textes nous ramènent. Dans le *Crilon*, en particulier, l'universalité de la justice est affirmée avec beaucoup de force. « Jamais on ne doit agir injustement, dit Socrate. — Non, assurément, répond Criton. — Même à l'injustice, on ne doit pas répondre par l'injustice comme on le pense communément, puisqu'il ne faut jamais être injuste. — Cela est évident. — Et faire du mal à quelqu'un, Criton, le doit-on oui ou non ? — Non, certes, Socrate. — Mais rendre le mal pour le mal, cela est-il juste, comme on le dit communément ou injuste ? — Non, cela n'est pas juste. — Car faire du mal à quelqu'un ce n'est pas autre chose qu'être injuste. — Tu dis vrai. — Ainsi, il ne faut ni répondre à l'injustice par l'injustice ni faire du mal à personne, pas même à qui nous en aurait fait (2). »

Voilà donc une première contradiction, au moins apparente, entre des textes qui attribuent à Socrate une double conception de la justice, celle-ci étant présentée, tantôt comme réciprocité de bien et de mal, tantôt au contraire, comme pratique du bien à tout prix. A cette première contradiction, vient s'en ajouter une autre d'après laquelle Socrate semble se référer, pour définir la justice, tantôt aux lois écrites, tantôt aux lois non écrites. Dans le dialogue xénophontique entre Socrate et Hippias, les deux conceptions se succèdent sans que soit abordé le problème de leurs rapports et de leur possible conciliation (3). « Il y a plus, ajoute M. Brunschvicg. Cette incertitude théorique sur le point capital de son enseignement, elle n'est pas seulement

(1) *Mémorables*, II, 6, 35. Cf. II, 3, 14.

(2) *Crilon*, 49 bc.

(3) *Mémorables*, IV, 4.

dans le langage de Socrate, elle est aussi dans sa conduite, comme l'attestent les circonstances décisives où il eut à prendre parti vis-à-vis du gouvernement de son pays. Il résiste comme *prytane* à la volonté du peuple qui prétendait juger en bloc les dix généraux vainqueurs aux Arginusés. Il refuse d'obéir à la réquisition des *Trente* qui lui prescrivait d'aller à Salamine pour arrêter Léon qu'ils voulaient mettre à mort. Dans un cas comme dans l'autre, la justification de l'attitude socratique est parfaite, et c'est pourquoi Platon réunit les deux exemples dans l'*Apologie*. Il est visible néanmoins, d'après le texte même de Platon, que cette justification n'est pas du même ordre : car le désir d'instruire en commun le procès des dix généraux n'est injuste que parce qu'il est illégal, tandis que c'est l'injustice en soi que Socrate repousse dans l'ordre que l'oligarchie des *Trente* lui a donné. Et dans le *Crilon* Socrate n'accepte-t-il pas de mourir victime d'une condamnation injuste afin de maintenir chez ceux-là dont il se sent responsable, de pouvoir leur recommander comme la conclusion suprême de son enseignement, le respect pour les lois de la patrie (1) ? »

Que faut-il penser de tout cela ? Y a-t-il fluctuation, hésitation, évolution dans la pensée de Socrate, sur une notion aussi essentielle que celle qui a fait le fond de sa méditation durant toute sa vie et le motif de son acceptation de la mort ?

En ce qui concerne la première difficulté relative à la dualité des conceptions de la justice comme loi du talion d'une part et comme loi du bien d'autre part, il suffit de lire de près les textes de Xénophon pour s'apercevoir que, si Socrate semble admettre qu'un homme a du mérite à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis, on ne saurait cependant voir là le fond de la pensée de Socrate. On pourrait remarquer tout d'abord qu'il s'agit surtout, dans les textes de Xénophon, des ennemis au sens guerrier du

(1) Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience*, p. 13-14.

mot (πολέμιοι), et le premier exemple concernant le général ne saurait laisser de doute à cet égard. De plus, les termes sont très précis : il s'agit d'un général « élu » et par conséquent investi d'une fonction sociale légale ; d'autre part, les ennemis ne sont pas seulement hostiles mais « injustes ». Nous nous trouvons donc dans un cas de guerre défensive, puisque l'ennemi est supposé injuste ; cette guerre est décidée par la cité qui a élu un général : toutes les conditions sont réunies pour qu'il n'y ait pas d'autre problème que celui de l'obéissance aux lois de la cité que nous soulèverons tout à l'heure. D'ailleurs, toutes les fois que, dans Xénophon, Socrate se réfère à la conception qui rend estimable l'homme qui fait du mal à ses ennemis, il se contente d'épouser l'opinion commune qui est celle de son interlocuteur et cela, non pas pour l'adopter comme doctrine, mais pour poursuivre la discussion, comme il est coutumier dans la méthode de Socrate.

Au contraire, le texte du *Criton* où est affirmée l'universalité du champ d'application de la justice comme pratique du bien, insiste longuement sur la paternité de Socrate dans l'apparition d'une telle doctrine. Il semble que Platon, conscient de la nouveauté et de l'importance d'une pareille affirmation, ait bien pris soin de ne laisser subsister aucun doute : « Fais bien attention, Criton, dit Socrate, en concédant cela, à ne pas le concéder contre ta pensée ; car je sais que peu d'hommes en conviennent, que peu en conviendront. Or, selon qu'on l'avoue ou qu'on ne l'avoue pas, on se détermine différemment ; de telle sorte que les représentants des deux sentiments se méprisent mutuellement pour leurs façons d'agir. Donc examine bien, si toi aussi, tu es de mon avis, si tu t'accordes pleinement avec moi, et si nous posons en principe, avant toute délibération, qu'il n'est jamais bien d'agir injustement, ni de répondre à l'injustice par l'injustice, ni de rendre le mal pour le mal. Ou bien changes-tu d'opinion et te refuses-tu à ce principe fondamental ? Pour moi, il y a longtemps que je le tiens

pour vrai et maintenant encore (1). » Ainsi, il ne saurait faire aucun doute que Socrate a toujours proclamé que la justice ne saurait jamais consister à faire le mal, même à des ennemis. Reste maintenant la question plus importante et plus profonde des rapports entre la loi écrite et la loi non écrite.

Examinons tout d'abord d'un peu près le dialogue xénophontique entre Socrate et Hippias. Après les premières passes d'armes habituelles aux dialogues socratiques, Socrate prend en mains son procédé, habituel aussi, d'interrogation. Mais Hippias ne veut pas se laisser conduire et exige une réponse immédiate de Socrate : « Par Zeus, dit Hippias, je ne te dirai rien que tu ne m'aies toi-même déclaré ce que tu penses qu'est la justice. Il y a assez longtemps que tu te moques des autres, interrogeant et réfutant toujours, sans vouloir jamais rendre de comptes à personne ni exposer sur rien ton opinion (2). » Alors Socrate répond : « Comment, Hippias, tu n'as pas remarqué que je ne cesse pas de faire voir de qui me paraît être juste ? — Que veux-tu donc dire par là ? demanda-t-il. — A défaut de la parole, dit Socrate, je le fais voir par mes actes. Ne crois-tu pas que l'acte est plus convaincant que la parole ? — Beaucoup plus, par Zeus ; car beaucoup disent des choses justes et font des injustices ; mais en faisant ce qui est juste on ne saurait être injuste. — M'as-tu jamais vu porter un faux témoignage, calomnier, semer la dissension entre amis ou concitoyens, ou commettre quelque autre injustice (3) ? »

Nous aurons à nous demander bientôt, à propos de la méthode de Socrate, ce que nous devons tirer de la forme de cette réponse. Mais il est clair, pour ce qui nous intéresse ici, que pour Socrate, la justice est un acte, un acte concret ; la justice ne se dit pas, elle s'agit ; elle est négation active de

(1) *Criton*, 49 d.

(2) *Mémorables*, IV, 6, 9.

(3) *Ibid.*, IV, 6, 10-11.

l'injustice dans le corps à corps du sage avec les réalités ; elle est valorisation intérieure de chaque geste et, par là, elle échappe à toute définition abstraite. Or, il est manifeste qu'Hippias, habitué aux discours des sophistes, inapte à la réflexion en intériorité, ne comprend pas ; il prend pour une échappatoire la réponse de Socrate : « Il est visible, Socrate, dit Hippias, qu'à présent encore tu essaies de t'échapper, pour ne pas déclarer ce que tu crois qu'est la justice ; car ce n'est pas ce que font les justes que tu exposes, mais ce qu'ils ne font pas (1). » Et Socrate, habitué à l'incompréhension, se borne à maintenir le témoignage de sa conscience : « Je pensais, moi, dit Socrate, que c'était une preuve suffisante de justice que de ne vouloir pas être injuste (2). »

Cependant, Socrate n'abandonne pas la partie ; il va consentir à se placer sur le seul terrain où Hippias puisse le suivre, sur le seul terrain du discours. Mais il faut bien voir qu'à partir de ce moment, il ne pourra plus être question d'appréhender la justice comme acte concret, mais seulement dans sa forme, puisque la forme seule peut être mise en discours ; ce n'est plus l'éthique de la justice qui se développe, mais seulement sa morale formelle. Et alors Socrate commence par s'appuyer sur la loi sociale pour définir la justice comme obéissance à cette loi. Sur ce terrain, Hippias est à l'aise et accorde volontiers tout ce que dit Socrate (3). Cela fait, Socrate essaie d'introduire la notion de loi non écrite, il tente de provoquer chez Hippias cette conversion à l'intériorité de la loi morale qui illuminerait son esprit. Mais, une fois de plus, Hippias se montre incapable d'un tel effort. Il se borne à définir les lois non écrites en extension : « Ce sont, dit-il, des lois qu'on observe uniformément dans tous les pays (4). » Il en résulte qu'il se condamne à ne saisir que de l'empirique et non du

(1) *Ibid.*, IV, 6, 11.

(2) *Ibid.*, IV, 6, 12.

(3) *Ibid.*, IV, 6, 18.

(4) *Ibid.*, IV, 6, 19.

moral. Socrate suit toujours, infatigable. Il fait en fin de compte une dernière tentative de conversion en introduisant l'amitié et la bienfaisance ; mais Hippias reste toujours tourné en extériorité ; et Socrate s'arrête sur une définition purement formelle, sur l'identité de ce qui est juste et de ce qui est conforme à la loi, à quoi le condamne le refus de conversion de son interlocuteur.

Or, sur ce terrain purement formel, où la justice se définit par la loi, le problème des rapports entre la personne morale et la cité passe à travers les mailles trop larges de l'abstrait. Le dialogue avec Hippias ne pouvait pas soulever le problème qui ne se pose que dans l'acte, puisque ce dialogue se meut sur le plan du discours et non sur le plan de l'action intérieure. C'est donc à l'œuvre qu'il nous faut voir Socrate, dans les circonstances de sa vie où le problème s'est posé à lui de façon concrète, si nous voulons saisir sur le fait le fond de son attitude en présence des lois de la cité et de la loi de l'esprit qui se disputent sa conscience.

Reprenons donc les faits qui nous ont semblé témoigner d'une fluctuation de Socrate entre les deux systèmes de référence de la loi écrite et de la loi non écrite, et nous mettre ainsi dans l'embarras sur la question de savoir comment il concevait leurs rapports. Il nous paraissait en effet que dans le cas où Socrate refusait la procédure illégale, selon la loi constituée, d'instruire en commun le procès des dix généraux, comme il le rappelle dans l'*Apologie* (1), et lorsque dans le *Crilon*, il refusait de désobéir aux lois de la patrie, nous étions bien là en présence de l'homme que nous dépeint par ailleurs Xénophon et qui fait de l'obéissance à la loi écrite son souci de tous les instants (2). Mais, par ailleurs, n'est-ce pas par référence à la loi morale non écrite que Socrate refuse d'obéir aux ordres que lui donnent les Trente, de ne plus s'entretenir avec la jeunesse (3) ou

(1) *Apologie*, 32 b.

(2) *Mémorables*, IV, 4, 1.

(3) *Mémorables*, IV, 4, 3 et I, 2, 33.

d'aller chercher Simon de Salamine pour le mettre à mort (1) ? Et ne paraît-il pas alors contredire le premier principe de l'obéissance totale à la loi ?

Si, à première vue, il peut paraître que l'impératif social auquel Socrate, tantôt obéit et tantôt se refuse, reste toujours du même ordre, cette impression se dissipe à un examen un peu plus serré qui nous oblige à une distinction : Socrate obéit aux lois et exige même leur stricte application de la part des autres, mais il refuse d'obéir, non à des lois, mais à des ordres. C'est bien cette différence, en effet, que l'on est obligé de remarquer entre le cas du procès des dix généraux et le cas où il est question d'aller se saisir de la personne de Léon de Salamine : là, il s'agit d'une loi qui prévoit une procédure générale dans le jugement de certains accusés ; ici, il s'agit d'une mesure particulière qui n'a aucune loi pour fondement ; dans le premier cas c'est un impératif légal de la république, dans le deuxième, c'est un ordre des tyrans. Or, le fait de refuser obéissance à un ordre qui n'a pour toute origine que l'arbitraire d'un homme poursuivant des desseins plus ou moins avoués, n'implique nullement contradiction avec le grand principe socratique qu'il faut obéir à la loi de la cité. On peut même dire que c'est au nom de ce principe que Socrate refuse obéissance ; c'est parce que l'ordre qu'on lui donne n'émane pas d'une règle générale, légalement constituée, que Socrate refuse de s'incliner devant le tyran. Ce qu'il blâme, c'est, avant tout, l'absence de loi qui coïncide avec l'immoralité de l'ordre (2).

Nous pouvons donc poser que Socrate n'a jamais failli au principe de l'obéissance aux lois de la cité et qu'il l'a toujours affirmé, en paroles et en actes. Il nous reste à voir maintenant si cette obéissance est un consentement dans tous les cas et à nous demander comment peuvent se conci-

(1) *Ibid.*, voir aussi Platon, *Apologie*, 32 c.

(2) Voir aussi *Mémorables*, I, 2, 32 et suiv.

lier le caractère éternel de la justice non écrite avec le caractère provisoire des lois de la cité. C'est précisément ce caractère d'instabilité des législations d'Athènes qui avait fortement ébranlé la confiance des Athéniens : l'évolution historique avait, ainsi que nous l'avons vu, dépouillé peu à peu cette législation du prestige qui s'attachait à elle tant que la tradition respectée sans critique la rattachait à une source divine ; cette perte de prestige que rien n'était venu combler causait le désarroi dans les esprits. C'est ce que traduit bien Hippias lorsqu'il avoue à Socrate son peu de confiance dans les lois écrites : « Comment peut-on, Socrate, prendre les lois au sérieux et croire qu'il faut leur obéir, quand on voit ceux-mêmes qui les ont établies les désapprouver à l'épreuve et les changer (1) ? » Et Socrate répond en montrant avec beaucoup de clarté ce qu'est la loi et pourquoi elle est nécessaire. La loi n'a pas pour but de créer une unanimité de passions ; si on oblige les citoyens à jurer qu'ils vivront en bon accord, « ce n'est pas pour qu'ils couronnent les mêmes chœurs, ni pour qu'ils applaudissent les mêmes joueurs de flûte, ni pour qu'ils donnent la préférence aux mêmes poètes, mais pour qu'ils obéissent aux lois. Si en effet les citoyens leur demeurent fidèles, les États deviennent très forts et très prospères ; mais sans la concorde, aucun État ne saurait être bien gouverné, aucune maison bien administrée (2) ». On ne peut poser plus clairement la différence entre une société et une foule : celle-ci étant basée sur la contagion irréfléchie des passions, celle-là sur le libre consentement d'hommes raisonnables. La loi, c'est l'ordre, et l'ordre est la condition nécessaire de toute société. Cependant si la loi écrite est bonne dans son essence, on peut avoir à protester contre elle dans sa forme ou dans ses résultats.

Tout d'abord, il y a des lois qui n'ont de la loi que

(1) *Mémorables*, IV, 4, 14.

(2) *Mémorables*, IV, 4, 16.

l'apparence, qui sont au contraire la négation de toute loi, en ce qu'elles décident qu'on s'en remettra au hasard pour les choses qui relèvent du contrôle de l'homme. Nous savons que Socrate s'est élevé contre cette inversion. Or, tel est le cas pour cette loi constitutionnelle d'Athènes qui livrait la cité au hasard de la politique « de la fève ». A maintes reprises Socrate a protesté contre cette absence de loi qui précipite la décadence de la société en lui donnant des chefs incapables (1) ; et il exerce sa raillerie contre les prétentions du jeune Euthydémos à gouverner sans connaissances : Voici l'exorde qu'il mettra sans doute à son discours : « Jamais, Athéniens, je n'ai rien appris de personne et, si j'ai entendu dire qu'il y avait des hommes capables de parler et de gouverner, je n'ai pas cherché à les rencontrer, et je ne me suis pas mis en peine d'écouter les leçons de ceux qui connaissent les affaires. Tout au contraire, j'ai toujours évité d'apprendre quelque chose de quelqu'un et même de paraître l'avoir fait. Néanmoins je vais vous conseiller tout ce qui me passera par la tête. » Un exorde de ce genre siérait bien aussi à un homme qui voudrait obtenir de la ville un emploi de médecin. Il ferait bien de commencer ainsi son discours : « Je n'ai jamais, Athéniens, appris la médecine d'aucun maître, et je n'ai jamais recherché les leçons d'aucun médecin. Je me suis toujours gardé non seulement d'apprendre quelque chose des médecins, mais même d'étudier cet art. Néanmoins confiez-moi l'emploi de médecin ; j'essaierai de l'apprendre en faisant des expériences sur vous (2). » Mais protester contre de telles lois n'est pas désobéir à la loi puisque c'est précisément réclamer une loi là où il n'en existe que la fallacieuse apparence.

Il ne reste donc qu'un dernier cas, le plus profond et le plus grave : c'est lorsque la loi, juste en tant que loi,

(1) *Mémorables*, III, 5, 21.

(2) *Mémorables*, IV, 2, 4-6.

aboutit, dans son application, à un acte injuste selon la justice non écrite : la condamnation de Socrate lui-même selon les voies de la légalité. C'est ici qu'il nous faut bien voir que l'attitude socratique maintient jusqu'au bout l'exigence d'unité intérieure de l'esprit.

En effet, ce n'est pas dans la loi elle-même qu'est l'injustice : la loi qui traduit en justice celui qui tend à rompre le lien social est une loi juste en elle-même. C'est seulement dans son application à un cas particulier qu'elle peut donner lieu à une injustice selon l'esprit ; mais c'est alors seulement dans les consciences de ceux qui sont chargés d'interpréter et d'appliquer la loi que cette injustice se produit. Il s'agit de la justice du juge, qui est la vertu fondamentale de celui qui prétend gouverner. « Aspires-tu, demande Socrate à Euthydémos, à cette espèce d'excellence qui fait les bons politiques et les bons économes, habiles à commander et utiles aux autres comme à eux-mêmes ? — C'est cette espèce d'excellence, Socrate, que je désire et je la désire vivement, dit Euthydémos. — Par Zeus, dit Socrate, c'est la plus belle qualité et le plus important des arts que tu ambitionnes ; car c'est celui des rois et il s'appelle royal. Mais, poursuivit-il, t'es-tu demandé s'il est possible d'y exceller sans être juste (1) ? » Et certes, le problème serait résolu, si les hommes de gouvernement étaient justes, et c'est à cela qu'ils doivent s'appliquer : « Ce n'est pas de murs, ni de trières, ni de chantiers que les villes ont besoin pour être heureuses, ni de population, ni de grandeur, si la vertu leur manque ? — Non certainement. — Dès lors, si tu dois gérer les affaires de la république comme il faut, ce qu'il est nécessaire que tu donnes à nos concitoyens, c'est la vertu. — Sans aucun doute. — Mais est-il possible de donner ce qu'on n'a pas ? — Comment le donnerait-on ? — De sorte qu'il te faut d'abord conquérir toi-même de la

(1) *Mémorables*, IV, 2, 11.

vertu, et c'est aussi le devoir de quiconque veut gouverner et administrer non seulement sa propre personne et ses intérêts à lui, mais aussi sa ville et les intérêts publics. — Tu dis vrai. — Ainsi, ce qu'il faut t'assurer, ce n'est pas la liberté de faire en maître absolu, pour toi et pour la république, ce qui te plaît ; non, mais la justice et la sagesse. — Cela est hors de doute. — Car si vous agissez avec justice et sagesse, toi-même et la république, vous plairez aux dieux par vos actions. — Il y a lieu de le croire. — Et, comme nous le disions tout à l'heure, vous aurez toujours en vue dans vos actions ce qui est divin et lumineux. — Sans aucun doute. — Or, en l'ayant ainsi devant les yeux, vous vous verrez et connaîtrez vous-mêmes, vous et ce qui est bon pour vous. — En effet. — Et alors vous vous conduirez comme il faut ? — Oui. — Et je garantirais sans hésiter que par là vous serez heureux. — Tu ne risques rien à le garantir. — Tandis que par l'injustice, si vous regardez dans ce qui est sans dieu, et plein de ténèbres, vous ne ferez vraisemblablement que des œuvres de ténèbres (1). »

Malheureusement, la plupart des hommes ignorent tout de cette justice intérieure qui permettrait de faire coïncider la loi écrite, dans ses applications, avec cette justice concrète qui est celle de l'esprit. Alors le sage sera légalement condamné selon la loi de la cité et il le sera par des hommes injustes qui, étant tournés vers les ténèbres, n'illumineront pas la loi de cette justice intérieure indispensable. Le problème qui se posera alors à la conscience du sage sera celui-là même dont la solution ne saurait faire de doute pour Socrate : Vaut-il mieux souffrir de l'injustice ou la commettre ? — Alors le juste souffrira selon les valeurs empiriques et non selon l'esprit ; l'esprit au contraire sera sauvé puisqu'en obéissant à ce qui le condamne, le sage agit à la fois selon la loi de la cité et

(1) *Alcibiade*, 134 b-e.

selon la loi de l'esprit qui est de ne jamais consentir à la moindre mutilation intérieure. Quand il accepte la mort et proteste par elle contre l'injustice des hommes, le juste est à la fois juste selon la cité et juste selon l'esprit : il a une dernière fois sauvé l'exigence et le droit de sa conscience qui sont l'unité de sa personne.

Elle est donc solide et bien tissée, cette couronne de vertus qui auréole la sagesse. Elles se tiennent toutes l'une l'autre dans la profondeur de la connaissance de soi. On ne saurait posséder l'une sans l'autre : l'intempérant ignore le courage véritable, l'impie se perd dans son orgueil, et il va seul parmi les hommes comme un malheureux exilé. Otez une vertu, vous les ôtez toutes, posez-en une et leur joyeux cortège aussitôt d'accourir. Par la justice, le cercle se ferme sur lui-même dans l'unité de l'homme total et l'esprit se confirme lui-même dans la joie.

Joie, en effet, est le bonheur du sage, dans la conquête et l'affirmation de sa libre adhésion aux biens de l'esprit. « Je croyais, disait Antiphon à Socrate, que ceux qui font profession de philosophie devaient être plus heureux ; mais, à ce que je vois, c'est le contraire que tu as retiré de la philosophie. Car tu vis de telle sorte que pas un esclave, soumis par son maître à ton régime, ne resterait chez lui. Tu te nourris des aliments les plus communs et tu bois les breuvages les plus vils. Non seulement tu portes un méchant manteau, mais il te sert l'hiver comme l'été, et tu vas toujours sans chaussures ni tunique. En outre, tu ne prends pas d'argent quoique l'argent soit agréable à recevoir et qu'il assure à ceux qui le possèdent une vie plus indépendante et plus douce. Si donc tu fais comme les maîtres des autres professions, qui forment leurs disciples à leur ressemblance, et que tu formes ainsi les tiens, tu dois te regarder comme un maître de malheur. »

A ce discours Socrate répliqua : « Tu t'es fait, je crois, Antiphon, une si fâcheuse idée de mon existence que, j'en suis sûr, tu préférerais mourir que de vivre comme je vis.

Eh bien donc, examinons en quoi tu trouves ma vie pénible. Est-ce parce que, à l'opposé de ceux qui prenant de l'argent, sont obligés de faire ce pour quoi on les paye, moi, qui ne reçois rien, je ne suis pas contraint de m'entretenir avec ceux qui me déplaisent ? Ou bien méprises-tu mon régime, sous prétexte que ma nourriture est moins saine et moins fortifiante que la tienne, ou que mes aliments étant plus rares et plus coûteux, sont plus difficiles à trouver que les tiens, ou encore parce que les mets que tu te prépares te sont plus agréables que les miens ne le sont pour moi ? Ne sais-tu pas que plus on a de plaisir à manger, moins on a besoin d'assaisonnement, et que, plus on a de plaisir à boire, moins on a besoin d'une boisson qu'on n'a pas ? Quant aux vêtements, tu sais que ceux qui en changent, le font à cause du froid et de la chaleur, et que, si l'on porte des chaussures, c'est pour qu'on ne soit pas empêché de marcher par quelque blessure aux pieds. Or t'es-tu jamais aperçu jusqu'ici que je garde le logis plus qu'un autre à cause du froid, ou qu'à cause de la chaleur, je dispute à un autre une place à l'ombre, ou qu'à cause d'un mal aux pieds, je ne me promène pas où je veux ? Ne sais-tu pas que ceux à qui la nature a donné les corps les plus faibles deviennent, en s'exerçant aux travaux, supérieurs aux plus robustes qui ont négligé de s'entraîner, et qu'ils supportent ces travaux plus aisément qu'eux ? Dès lors ne crois-tu pas que moi, qui ne cesse d'exercer mon corps à l'endurance, je supporte mieux tout ce qui peut l'affecter que toi, qui ne t'y entraînes point ? Et si je ne suis pas esclave de mon ventre, du sommeil, de la lubricité, crois-tu qu'il y en ait une cause plus efficace que l'expérience de plaisirs plus doux, lesquels ne flattent pas seulement au moment où l'on en use, mais font espérer qu'on en profitera toujours ? Tu sais aussi que, si l'on ne voit aucun espoir de succès, on n'est pas heureux, mais que, lorsqu'on compte réussir, soit dans l'agriculture, soit dans la navigation, soit dans toute autre entreprise où l'on s'engage, on est heureux en pensant

à sa prospérité. Cela étant, penses-tu que tout cela puisse donner un plaisir égal à celui qu'on goûte à la pensée qu'on devient soi-même meilleur (1). »

Le sage peut donc vivre misérablement selon les biens empiriques ; la fortune peut bien s'acharner contre lui ; l'injustice des hommes peut le couvrir de calomnies, le condamner et le faire disparaître ; il traverse ces épreuves, non pas avec l'indifférence d'un vain orgueil, mais avec la joie intime de son unité spirituelle sans cesse mieux conquise et la sérénité d'une inflexible mission dont chaque acte l'emplit de bonheur : « Ni pendant la vie, ni après la mort, il ne saurait y avoir de mal pour l'homme de bien (2). »

II

L'action spirituelle du sage se manifeste donc avant tout dans l'intimité de sa personne où elle fait régner la vertu en exerçant son pouvoir d'éclairement réflexif et de libération, et en faisant passer l'individualité à la dignité et à la joie de la personne. Mais cette vertu qui répand ainsi sa lumière intérieure, peut-elle passer d'une conscience dans une autre et à quelles conditions ? La vertu peut-elle s'enseigner ? Tel est le problème qui est soulevé à maintes reprises, dans les dialogues platoniciens de la période socratique. Problème d'importance capitale, d'abord par sa portée générale, mais aussi par les circonstances historiques au milieu desquelles Socrate le soulève. Nous avons vu en effet les Sophistes se donner comme pétrisseurs d'âmes pour le plus grand bien de l'individu et de la cité. Serait-il vrai que par le « mythe », par le discours suivi, par le commentaire des poètes, qui sont les méthodes habituelles des professeurs de vertu, on puisse atteindre ce but dernier de l'éducation humaine : rendre les hommes vertueux ?

(1) *Mémorables*, I, 6, 2-8.

(2) *Apologie*, 41 d.

Or, si nous examinons le *Protagoras*, par exemple, où la discussion présente « un caractère tout socratique, sans aucun mélange de platonisme pur (1) » et qui par là doit être préféré au *Ménon* pour l'interprétation de la pensée socratique, si nous essayons de dégager la position de Socrate sur ce problème de l'enseignement de la vertu, nous assistons encore une fois à ce renversement des positions que nous pourrions attendre et qui paraît toujours, à première vue, paradoxal. Ce renversement est marqué avec beaucoup de netteté à la fin du dialogue ; Socrate, qui niait au début que la vertu pût s'enseigner arrive à la conclusion que nous connaissons, que la vertu est science, et Protagoras, qui soutenait au début la possibilité de l'enseigner, admet maintenant difficilement la conclusion de Socrate : « Vous êtes de plaisants personnages, Socrate et Protagoras : toi, Socrate, qui niais d'abord que la vertu pût s'enseigner, voici que tu mets tous tes efforts à te contredire en démontrant que tout est science : la justice, la tempérance, le courage, ce qui est le plus sûr moyen de montrer qu'on peut enseigner la vertu : car il est clair que si la vertu était autre chose qu'une science, ainsi que le soutenait Protagoras, on ne pourrait pas l'enseigner, tandis que si, tout entière, elle est une science, comme tu le soutiens, Socrate, il serait étrange qu'elle ne pût devenir l'objet d'un enseignement. D'autre part, Protagoras, qui avait d'abord mis en fait qu'elle se pouvait enseigner, semble maintenant s'appliquer à se contredire, voyant en elle tout plutôt qu'une science, ce qui lui ôterait toute possibilité d'être enseignée (2) ». Dissiper le paradoxe va nous amener ici, comme précédemment, à pénétrer à l'intérieur de la pensée de Socrate.

Nous avons toujours trouvé la clé des paradoxes socratiques dans ce fait que les mots n'ont pas le même sens dans le langage de Socrate et dans le langage commun. La pensée

(1) Notice au *Protagoras*, éd. Les Belles-Lettres, p. 3.

(2) *Protagoras*, 361 a-b.

commune est dirigée en extériorité, celle de Socrate est dirigée en sens inverse ; les mots du langage commun désignent des choses à travers des concepts, les mêmes mots dans le langage socratique désignent des attitudes de conscience, des valeurs spirituelles, des actes de pensée. Or, c'est encore ici ce que nous devons nous rappeler pour voir s'éclairer le débat.

Il ne fait aucun doute, en effet, que lorsque Protagoras affirme, au début du dialogue, que la vertu peut être enseignée, il appelle vertu une forme de comportement humain extérieurement considérée : la conduite sociale de l'homme dans la cité. C'était bien là en effet ce que se proposaient d'enseigner les Sophistes et, dans leur perspective, leur prétention ne paraît pas exagérée. Aussi tout le début du dialogue occupé par le mythe et le discours suivi de Protagoras, semble frappé au coin du bon sens et répondre victorieusement au doute qu'avait élevé Socrate sur la possibilité d'enseigner la vertu, en objectant que les fils ont rarement la vertu de leur père. L'éducation ne crée rien de rien, dit Protagoras ; elle ne fait que développer des aptitudes. Il y a en tous les hommes une aptitude à la vertu ; mais, sous l'effet de l'éducation, cette aptitude commune se diversifie, les individus révèlent leurs possibilités et leurs limites, et c'est pour cela que la vertu est à la fois un don des dieux aux hommes et un fruit de l'enseignement : le premier caractère joint au second explique que la vertu soit une chose humaine et qu'il y ait entre les hommes des inégalités : « Supposons que la cité ne pût subsister sans que nous fussions tous des flûtistes, chacun dans la mesure où il en serait capable ; que cet art aussi fût enseigné par tous et à tous publiquement et dans le privé, qu'on châtiât quiconque jouerait faux, et qu'on ne refusât cet enseignement à personne, de même qu'aujourd'hui la justice et les lois sont enseignées à tous sans réserve et sans mystère, à la différence des autres métiers — car nous nous rendons service réciproquement, j'imagine, par notre respect de la

justice et de la vertu, et c'est pour cela que tous sont toujours prêts à révéler et à enseigner la justice et les lois. — Eh bien, dans ces conditions, à supposer que nous eussions l'empressement le plus vif à nous enseigner sans réserve les uns aux autres l'art de la flûte, est-ce que tu crois par hasard, Socrate, qu'on verrait plus souvent les fils des bons flûtistes l'emporter sur ceux des mauvais ? — Je n'en crois rien quant à moi, mais je pense que celui qui aurait le fils le mieux doué pour la flûte le verrait se distinguer, tandis que le fils mal doué resterait obscur ; il pourrait arriver souvent que le fils du bon flûtiste se révélât médiocre et que celui du médiocre devînt bon ; mais enfin tous, indistinctement, auraient quelque valeur en comparaison des profanes et des gens absolument ignorants de la flûte (1). » Ainsi, la vertu est une science comme les autres, aux yeux de Protagoras ; elle est un savoir-faire comme les divers arts, et si elle exige comme eux une aptitude d'ailleurs commune à tous les hommes, elle relève aussi de l'enseignement.

Or, nous savons que pour Socrate la vertu est bien science, mais en un tout autre sens. La vertu est réflexion et science de soi et non des choses extérieures. Ce n'est pas à l'habileté de l'individu pour réussir dans la cité ou pour faire réussir la cité dans ses entreprises, que se mesure la vertu socratique, mais à la transparence à soi-même, dans la connaissance du bien et du mal, qui sont, non des choses, mais des directions de l'effort humain.

Nous comprenons dès lors que Socrate et Protagoras ne parlent pas le même langage. Bien que Protagoras ne soit pas un de ces sophistes à l'immoralisme impétueux et vaniteux comme le Calliclès du *Gorgias*, bien qu'il soit probablement de bonne foi lorsqu'il croit à la valeur morale de sa profession et de ses méthodes, il n'empêche qu'aux yeux de Socrate, profession et méthodes manquent leur

(1) *Protagoras*, 327.

but. Protagoras croit que la vertu est une science comme les autres et qu'elle s'enseigne comme les autres, c'est-à-dire en montrant au disciple les procédés qui donnent à l'action cette forme extérieure que le langage commun nomme la vertu. Socrate sait que la vertu n'est pas une science comme les autres, qu'elle est connaissance de soi et que, par suite, aucun des procédés d'enseignement qui réussissent quand il s'agit des activités extérieures, ne peut être vraiment adapté à l'enseignement de la véritable vertu. Quelle va donc être la méthode que Socrate oppose aux procédés des Sophistes comme il opposait à leur fausse vertu selon les choses sa véritable vertu selon l'esprit ? C'est maintenant qu'il nous faut examiner Socrate à l'œuvre pour voir sa méthode en action.

Nous avons été amenés plus haut, en réunissant les pièces du dossier historique de Socrate, à signaler les difficultés qu'il y avait, avant même tout examen détaillé, à admettre tel quel le témoignage d'Aristote sur le but et la méthode de l'enseignement de Socrate. Nous allons avoir maintenant, et à la lumière de nos précédentes analyses, à préciser cette fin de non-recevoir. Et en premier lieu, il importe de relever ce qui paraît être l'erreur commune de presque tous les interprètes du socratisme lorsque, à la suite d'Aristote, ils font de la méthode socratique une méthode de découverte qui aurait nécessairement précédé la formation de la doctrine.

Certes, dans les grands systèmes philosophiques du réalisme dogmatique, l'ordonnance des parties de la philosophie est commandée par la conception générale de cette philosophie. Il faut d'abord préparer l'instrument de la connaissance, en justifier la valeur, en indiquer le mode d'emploi ; puis on construit le système du monde, on découvre l'ordre des choses et des êtres ; enfin on dirige l'activité en conformité avec cet ordre. C'est là la disposition que les systèmes épicurien et stoïcien avaient adoptée après Aristote, et il est certain que si la vérité et la valeur étaient

dans les choses, il n'y aurait pas d'autre ordre possible que cet ordre « selon l'être ».

Mais Socrate n'est ni un philosophe à système, ni un dogmatique, ni un réaliste au sens ontologique du mot. Pourquoi dès lors lui imposer les cadres d'une philosophie qui, sans aucune contestation possible, ne fut point la sienne ? Socrate n'a rien à découvrir dans le monde des choses ; il a seulement tout à inventer dans l'intimité de l'esprit. Cette invention morale, elle ne connaît pas d'autre méthode, ainsi que nous l'avons vu, que ce travail sincère de déblaiement critique et de refus des valeurs d'extériorité, que cette conversion réflexive à l'intériorité véritable à partir de laquelle se renverse l'ordre « selon l'être » pour donner l'ordre « selon l'esprit ». L'esprit est alors premier et n'a pas besoin d'une justification préalable : il se justifie dans les actes qui émanent de lui et non dans des discours préliminaires. De même, il n'y a pas de méthode pour conduire des choses à l'esprit, il n'y a pas de règle du jeu dont il faudrait acquérir les procédés à l'avance pour prouver ensuite quelque vérité hors de nous ; l'esprit n'a qu'à agir de façon efficace pour assurer sa propre propagation suivant sa nature propre.

La méthode du spiritualisme de Socrate n'est donc pas une méthode spéculative de découverte, mais une méthode pratique d'action spirituelle. Quel est son but ? — Étant donné que la valeur est en nous et non dans les choses, étant donné que la vertu consiste dans la réflexion, et qu'il suffit de se convertir à l'intériorité réflexive pour être dans la voie du bien, le but de l'action spirituelle, dans la mesure où elle s'épanche hors de la personne du sage pour rejoindre les autres consciences, ne peut être que d'éveiller l'esprit dans ces autres consciences, d'orienter chacune d'elles vers le foyer de lumière intérieure auquel elles tournent le dos, de les convertir à la vie spirituelle. La vertu ne s'enseigne pas, elle se provoque ; et la méthode socratique est une méthode de provocation à la vie de l'esprit. Il ne s'agit

pas de construire une science des choses morales sur le modèle de la science des choses métaphysiques, il n'y a pas de choses en morale, mais des actes : il s'agit d'amener chacun à donner à ses actes la valeur de la spiritualité.

Si maintenant nous tenons ferme ces principes généraux qui nous placent dans la perspective socratique telle que la commande la connaissance de Socrate que nous avons pu acquérir jusqu'à présent, nous pouvons serrer de plus près cette méthode d'action spirituelle sous ses divers aspects.

Dans sa forme générale d'abord, la méthode socratique est dialectique et interrogative, et par là elle s'oppose profondément à la méthode des Sophistes. Celle-ci mettait en œuvre trois procédés dont aucun ne convient à Socrate : le mythe, le discours suivi, le commentaire des poètes. En ce qui concerne l'emploi du mythe, il est clair qu'il ne saurait convenir à des hommes qui ont perdu toute foi dans leurs légendes traditionnelles. Sans doute Platon usera-t-il du mythe, mais le mythe servira chez lui de motif à l'inspiration esthétique et de support à des intuitions métaphysiques. Chez les Sophistes, il n'y a encore rien de tel : le mythe est employé comme argument ; on lui demande d'expliquer ou de justifier, bref on lui conserve son vieil usage explicatif alors que les hommes n'ont plus foi en cette sorte de preuve ; ainsi privé de son poids, le mythe ne peut être qu'un discours agréable auquel personne ne croit plus.

Contre le discours suivi des mêmes sophistes, Socrate élève une objection sérieuse, malgré la légèreté de la forme qu'elle prend dans le *Protagoras*. « Protagoras, dit Socrate après le long discours du rhéteur, j'ai peu de mémoire, et quand on me tient un long discours, j'oublie de quoi on me parle. Si j'étais dur d'oreille, tu croirais de ton devoir, en causant avec moi, d'élever un peu plus la voix qu'avec les autres ; de même maintenant, puisque tu as affaire à un homme oublieux, veuille resserrer tes réponses et les faire

aussi courtes que possible afin que je puisse te suivre (1). » Cela semble en fait, assez léger, mais la portée de l'objection s'étend lorsque Socrate ajoute : « Je croyais qu'une causerie entre gens qui se réunissent et un discours au peuple étaient deux choses distinctes (2). » Sur le peuple, on agit par persuasion et par séduction et c'est cela au fond que Socrate reproche au discours suivi des Sophistes. La lumière de l'esprit ne doit pas avoir besoin de faire appel à des procédés dont l'obscurité ne convient qu'aux âmes obscures.

Enfin, les reproches que Socrate adresse au commentaire des poètes nous aideront à mieux comprendre sa propre méthode. Socrate sait que les pensées ne sont pas dans les mots que l'on entend ou que l'on lit, mais dans l'esprit qui les interprète. On pourra dès lors faire dire aux poètes ce que l'on voudra, et si l'esprit ne trouve rien en lui, il ne trouvera rien chez les poètes. L'écriture est chose morte et inerte et, à la différence de la parole vivante qui se reprend, se corrige et se précise, elle est d'une complaisance qui fait penser à la vénalité des joueurs de flûte : « Pour ce qui est des conversations sur la poésie, elles me rappellent tout à fait les banquets des gens sans esprit et sans culture. Ces hommes grossiers, ne pouvant trouver eux-mêmes, faute d'éducation, la matière d'un entretien, quand ils boivent ensemble, incapables d'associer leurs voix ou leurs discours, font monter le prix des joueuses de flûte, parce qu'ils achètent fort cher une voix qui n'est pas à eux, la voix des flûtes, et qu'ils se procurent ainsi le moyen de passer le temps en société (3). »

Ainsi, ni le mythe qui ne pourrait avoir de poids que par une tradition qui n'est plus objet de foi aveugle, ni le discours persuasif et séduisant qui ne fait que flatter les passions, ni enfin l'interprétation des poètes dont la matière est si malléable, rien de tout cela ne saurait convenir à

(1) *Protagoras*, 334 d.

(2) *Protagoras*, 336 b.

(3) *Protagoras*, 347 c.

celui qui se propose au contraire d'ouvrir l'homme à la réflexion critique et à la libre adhésion à la vérité sans compromission. Pour cette œuvre par laquelle un homme libre se propose de libérer un autre homme, seule, la méthode du dialogue pouvait convenir.

Tout d'abord, en effet, le foyer de lumière vers lequel il faut tourner l'âme du disciple est au plus profond de la conscience individuelle. C'est par lui-même et en lui-même que l'individu se transfigure et accède à la dignité de la personne. Il n'y a donc pas un bien extérieur qu'on pourrait montrer à tous les hommes en même temps ; il y a une valeur intime qui, pour être universelle, n'en a pas moins son centre de jaillissement en chacun. Si l'enseignement de la vertu consiste essentiellement à provoquer la réflexion de chacun sur lui-même, c'est à chacun qu'il faut s'adresser en particulier.

Ce contact d'homme à homme est d'autant plus nécessaire que, si chacun a besoin d'être ramené à sa propre intériorité, c'est que chacun s'était fourvoyé dans les valeurs d'extériorité. Or, les voies par lesquelles chacun sort de soi pour s'attacher aux valeurs extérieures, sont multiples comme ces valeurs ; chacun s'accroche à l'une d'entre elles et chacun poursuit sa passion : si les personnes communient dans l'unité de l'esprit, les individus se dispersent dans la poursuite des innombrables biens extérieurs. Il faut donc prendre chacun là où il est pour le ramener à la source spirituelle ; il faut épouser la dérivation de chaque conscience fourvoyée, pour lui faire parcourir, en sens inverse, vers l'intimité de l'être, le chemin par lequel elle avait fui l'esprit. Seul le dialogue et la conversation directe permettent d'adapter l'enseignement de la vertu aux innombrables cas des égarements passionnels.

Ces égarements de l'individualisme se manifestent à propos des divers jugements d'appréciation que chacun met implicitement dans les concepts des choses. Ce sera un des points de départ de la pensée d'Aristippe que cette consta-

tation que « si les hommes ont appris à parler le même langage, la communauté de l'expression ne sert qu'à masquer la diversité de l'impression (1) ». Il n'est pas impossible qu'Aristippe ait appris cela de Socrate. Mais tandis que l'individualisme hédoniste va s'appuyer sur cette constatation pour pousser la connaissance de soi dans le sens de la recherche de cette impression de l'instant, Socrate a déjà condamné par avance cette recherche. Si les hommes ne mettent pas les mêmes choses sous les mêmes mots, c'est qu'ils ont des passions différentes. Et cela est une raison de plus pour adopter à l'égard de chacun le point de vue qui lui est propre afin de lui en montrer la vanité. Le discours suivi des Sophistes laisse intact le relativisme hédoniste ; il le flatte même en laissant à chacun le soin de remplir les mots du sens conforme à sa passion. Le dialogue socratique va remonter au contraire du sens particulier que chacun donne aux mots à la valeur universelle de l'idée réflexivement aperçue.

Enfin, et pour les mêmes raisons, le dialogue sera surtout interrogation de la part de Socrate. Il faut d'abord, en effet, qu'il connaisse son homme pour le prendre tel qu'il est. Il faut que dès les premiers mots d'un entretien il puisse savoir dans quel état de conscience se trouve celui qu'il interroge, quelles difficultés il va rencontrer pour le convertir, quelles expériences il va invoquer pour l'intéresser. Il faut d'autre part, que Socrate ne perde jamais le contrôle de la marche de la discussion. Nous avons montré plus haut, à propos de la discussion avec Hippias au sujet de la justice, comment Socrate conduit son homme jusqu'au point où la réflexion pourrait se produire. Là, la conscience d'extériorité résiste toujours et se refuse à la conversion. Alors Socrate recommence par d'autres chemins avec une patience inlassable. Il faut que toute réponse, quelle qu'en soit la valeur, puisse être utilisée pour reprendre la marche

(1) Brunschvicg, *Le Progrès de la Conscience*, I, p. 15.

vers le but que Socrate ne perd jamais de vue : la réflexion de chacun sur sa propre conscience.

Ainsi, le dialogue interrogatif est bien la forme générale qui convient à l'action par laquelle on se propose, non de fournir à chacun un prétexte à la prolifération imaginative, mais de conduire chacun à l'unique source de toute valeur. Les hommes vertueux ne se fabriquent pas en série. Non qu'il y ait, comme le croit Ménon, autant de vertus que de situations particulières (1), la vertu est au contraire, une en chacun et en tous ; mais parce que chacun la fuit à sa manière, chacun ne peut la retrouver que par un chemin approprié.

Si nous essayons maintenant de serrer d'un peu plus près cette méthode pour la voir effectivement à l'œuvre, nous rencontrerons les procédés socratiques de l'*ironie* et de la *maïeutique*. Si la vertu ne se verse pas du dehors dans les âmes, si chacun doit vivre pour son propre compte les vicissitudes qui y conduisent, l'enseignement de la vertu ne peut que consister à faire passer le disciple par les étapes que le sage lui-même a franchies. Or, la sagesse socratique se présente avec une triple fonction, péniblement conquise par celui qui chemine tout seul à la recherche de la sagesse, mais plus rapidement acquise par celui qui est guidé par la main assurée de Socrate. L'esprit est, en premier lieu, refus, déblaiement, résistance à la dislocation intérieure par laquelle la conscience se contredit sans cesse dans la poursuite des biens extérieurs. L'esprit est, en second lieu, travail de réflexion véritable dans lequel l'homme s'aperçoit dans l'unité de son être intérieur et la maîtrise de sa propre conduite. L'esprit est enfin acte effectif d'expression et d'action dans la transparence de la perspective intérieure. C'est cette triple fonction, critique d'abord, réflexive ensuite, constructive enfin, qu'il faut faire naître chez le disciple ; et c'est à cela que visent l'ironie et la maïeutique.

(1) *Ménon*, 71 e.

L'ironie est la provocation à la fonction critique des consciences dont la délicatesse émoussée ne sent plus assez fortement la contradiction. Le point de départ de la discussion sera toujours cette prise de contact par laquelle Socrate situe, pour ainsi dire, son interlocuteur pour savoir où il faut le prendre. Cette prise de contact s'effectue toujours sur des questions en apparence insignifiantes et à propos des faits de la plus banale médiocrité. C'est la longueur de ces préparatifs préliminaires et la banalité de ces points de départ qui impatientent les jeunes gens raffinés qui l'écoutent et que les Sophistes ont habitués aux beaux discours. « Tu nous parles de vivres, de boissons, de médecins, de mille sottises, dit Calliclès impatient, dans le *Gorgias* (1) » et lorsque Critias et Khariclès interdisent à Socrate de s'entretenir avec les jeunes gens, Critias explique : « Je vais te dire de quoi tu devrais t'abstenir, c'est des cordonniers, des charpentiers, des menuisiers ; m'est avis que tu les a complètement usés à force d'en parler (2). » On comprend l'impatience de ceux à qui Socrate paraît répéter toujours les mêmes choses : « Socrate est toujours le même ; il vous pose sans cesse des tas de petites questions sur lesquelles il vous chicane... Allons, Socrate, continue tes interrogations mesquines et menues (3). » Et cependant, ces préparatifs sont nécessaires car ils traduisent l'ordre véritable de la recherche. Le dogmatisme, lui, pense que les petites choses sont les dernières ; Socrate parce qu'il suit la voie inverse, sait que c'est par là qu'il faut commencer : « Tu es bien heureux, répond-il à Calliclès, d'avoir été initié aux Grands Mystères avant de l'être aux Petits : je ne croyais pas que cela fût permis (4). » Et Socrate sait très bien que s'il renonçait à cette méthode, il renoncerait du même coup à la seule méthode de l'esprit, que s'il ne partait

(1) *Gorgias*, 490 c et 491 a.

(2) *Mémoires*, I, 2, 37.

(3) *Gorgias*, 497 b.

(4) *Gorgias*, 497 c.

pas des petites choses, jamais la connaissance de la profondeur spirituelle ne pourrait être atteinte. Et à Critias qui lui demande de renoncer à parler de corroyeurs et de foulons, il répond : « alors il me faut renoncer aussi à ce qui s'ensuit, à la justice, à la sainteté et autres choses du même genre (1) ».

Car il ne faut pas s'y tromper ; sous l'apparence insignifiante des occupations qu'invoque Socrate, se cache toujours la préoccupation de la recherche des véritables valeurs. Et lorsque l'interlocuteur ne se montre point trop rebelle à l'interrogation socratique, la question est posée dès le début et sans détour. A Charmide qui est aux yeux de tous un modèle de réserve et de tempérance, il demande ce que sont ces vertus ; à Lachès et à Nicias qui sont deux braves, il demande ce qu'est le courage ; au saint et pieux Euthyphron, il demande ce qu'est la piété ; aux professeurs de vertu il demande ce qu'est cette vertu qu'ils enseignent.

L'ironie consiste alors pour Socrate à conduire la discussion de façon à rejeter successivement les divers aspects du faux savoir. Pour cela, Socrate amène son interlocuteur à se contredire et c'est cette contradiction qui détecte l'erreur. Cependant, il serait trop étroit de ne voir alors dans Socrate que le dialecticien habile, attentif seulement à l'aspect logique de la discussion. La contradiction, pour Socrate, n'est pas seulement une faute insupportable dans le discours ; elle est quelque chose d'intérieur à l'âme, que nous avons vu Socrate refuser pour son compte : elle est la dislocation de conscience entre la pensée, la croyance et l'action. Ne pas se contredire, ce n'est pas seulement tenir un langage cohérent ; c'est surtout unifier en soi cette pensée, cette croyance et cette action. C'est pourquoi Socrate ne cherche pas tant, par l'ironie, à mettre son interlocuteur dans des embarras de langage qu'à lui montrer que ce qu'il pense, il ne peut ni le croire ni le faire ; que ce qu'il

(1) *Mémoires*, I, 2, 37.

fait, il le fait sans le penser ; et que sa croyance se trouve écartelée entre un vain discours qui ne rejoint pas l'action et une action qu'aucune pensée n'éclaire.

On aurait donc tort à notre avis, de ne voir dans l'ironie socratique qu'un simple jeu de réfutation logique s'appuyant sur le seul principe de non-contradiction de la pensée conceptuelle. C'est à Zénon qu'il faudrait demander cela, et non à Socrate. Aussi bien la réfutation socratique est-elle un peu plus compliquée qu'on pourrait le croire à première vue. Elle consiste surtout à montrer qu'en agissant sans réfléchir on ne fait pas ce que l'on croit faire et qu'en pensant sans agir on ne sait pas ce que l'on croit savoir.

Que l'homme qui agit sans réflexion ne fasse pas ce qu'il croit faire, c'est ce que nous avons montré longuement lorsque nous avons examiné comment l'homme non converti à la vie de l'esprit cherchait le bonheur. Il croit chercher ce bonheur, mais comme il ne se connaît pas lui-même, il s'égare dans les faux biens. Nous avons vu alors comment un tel homme est obligé de nier l'un des aspects de la valeur quand il en poursuit un autre : il est obligé d'avouer que la justice n'est pas utile ou que l'injustice n'est pas laide.

Mais que celui qui pense sans agir ne sache pas véritablement ce qu'il croit savoir, c'est aussi ce que nous avons vu lorsque Socrate traitait de folie la prétention des cosmologies et des ontologies ou accusait d'ignorance les poètes et les mystiques inspirés qui parlent sans se comprendre eux-mêmes.

Ce divorce radical de la pensée et de l'action est la véritable contradiction humaine ; il traduit en effet la dislocation de la conscience qui est le propre des âmes tournées en extériorité. Tout l'art de l'ironie consiste à rendre cette dislocation manifeste afin de faire sentir à chaque conscience la perversion de son orientation : montrer à l'homme tourné vers les choses extérieures qu'il ne peut pas faire ce qu'il pense ou qu'il ne peut pas penser véritablement ce qu'il

fait, tel est le fond de la méthode socratique basée sur la certitude intime que possède Socrate de l'unité de la vertu et de l'unité de l'esprit.

C'est ce qu'il serait maintenant facile de vérifier et de préciser sur tous les exemples de dialogues, comme le *Charmide* ou le *Lachès*, où nous voyons s'exercer ce procédé de l'ironie. Que l'on veuille bien suivre, à la lumière des remarques précédentes, la discussion entre Socrate et Lachès sur le courage, et l'on n'aura point de peine à y voir jouer les principes généraux du socratisme que nous venons de rappeler.

Après les préliminaires habituels, la discussion s'ouvre par la demande socratique : « qu'est-ce que le courage (190 e) ? » La première réponse de Lachès est une définition descriptive du courage, une définition objective, par le « comportement », comme nous dirions aujourd'hui : « quand un soldat reste à son poste et tient ferme contre l'ennemi au lieu de fuir, sache, dit Lachès, que cet homme est un brave (*Ibid.*) ». Mais Socrate n'a point de peine à montrer que l'aspect extérieur du comportement ne signifie rien, que des comportements opposés en apparence peuvent traduire une même vertu, et qu'on peut être courageux en reculant, si c'est par tactique. La réfutation consiste donc ici uniquement à montrer l'impossibilité de connaître une vertu du dehors. Tant que nous cherchons, en effet, à saisir extérieurement le courage, il nous échappe dans son essence, car le même geste peut être tantôt courageux et tantôt lâche tandis que des gestes différents peuvent être tous courageux. La pensée de Socrate est même très explicite sur ce point : vu du dehors, le courage se diversifie suivant ses points d'application, et ces points d'application n'impliquent pas nécessairement qu'il y ait courage ; « les uns exercent leur courage contre les plaisirs, d'autres contre les souffrances, ou contre les passions ou contre les objets de crainte ; tandis que d'autres, en pareil cas, montrent de la lâcheté (191 e) ».

Ainsi, on ne peut pas connaître une vertu à travers les gestes des hommes. Et Socrate introduit ici l'argument qu'il oppose toujours en pareil cas (1) : il ne s'agit pas de décrire diverses formes de la vertu considérée ; il s'agit de comprendre « ce qu'il y a d'identique en toutes ses formes (191 e) ». Nous aurons à confronter tout à l'heure notre interprétation avec l'interprétation habituelle qui voit dans cette question une recherche du concept par voie d'induction. Disons seulement pour l'instant qu'elle nous paraît traduire le refus de Socrate de considérer extérieurement une vertu. Tant que l'homme cherche à connaître une vertu dans des gestes extérieurement considérés et dans les objets auxquels ces gestes s'appliquent, il ne connaît rien que des réfractions innombrables d'une lumière dont il n'aperçoit pas l'unité de la source. C'est l'idée qui nous paraît conduire Socrate lorsqu'il refuse la première définition de Lachès.

C'est bien d'ailleurs là ce que comprend Lachès lui-même ; et il essaie de s'installer dans cette intériorité à laquelle le convie indirectement Socrate : « le courage, va-t-il dire alors, est une certaine force de l'âme (192 c) ». Or, en réalité, Lachès n'opère ici qu'une fausse conversion. Il parle de l'âme, non comme d'une lumière de réflexion, mais comme d'une force obscure et d'une puissance irrationnelle. Alors Socrate fait intervenir pour refuser cette définition un nouveau critère qu'on trouverait aussi partout ailleurs dans les mêmes occasions (2) : la valeur est une et, par suite, le beau et le bien, le juste et l'utile doivent coïncider. Or, il y a une force d'âme qui peut paraître belle, et qui cependant est nuisible : c'est celle qui est jointe à la folie. Si elle est nuisible, il faut aussi la dire laide, et nous ne pourrions pas définir le courage par la force d'âme (192 d).

Lachès va donc se reprendre encore une fois et, sur le

(1) Voir *Ménon*, 72 a.

(2) Voir *Charmide* en général.

conseil de Socrate, il va introduire dans la notion du courage, l'intelligence. Puisque le courage n'est pas une action sans pensée, nous allons dire que c'est une action émanant de la force de l'âme, mais accompagnée d'intelligence. Mais, ici encore, Lachès n'arrive pas à la vraie conversion réflexive, car l'intelligence à laquelle il pense est celle qui sait calculer habilement et se débrouiller parmi les valeurs extérieures. Alors, Socrate introduit son dernier critère, et montre que l'intelligence ainsi comprise et la force de l'âme ne peuvent pas aller ensemble. Nous savons que c'est là l'opposition fondamentale de la conscience tournée en extériorité : ou bien elle calcule et freine la vie, ou bien elle agit et obscurcit la pensée. Ainsi en va-t-il pour le courage tant que nous nous refusons à définir l'âme et la pensée par la réflexion. Socrate va montrer que la plus grande intelligence se trouve unie à la plus faible énergie et que la plus grande énergie chasse l'intelligence. Plus l'homme calculera intelligemment son action, moins nous pourrons l'appeler courageux ; et plus il nous paraîtra courageux, moins nous lui découvrirons d'intelligence (192^e et suiv.). Le critère du refus de Socrate est donc ici finalement la nécessité de l'unité de la conscience : une conscience qui est mise dans l'alternative de ne penser que sans agir ou de n'agir que sans penser est une conscience que l'homme ne peut accepter. Or, c'est à cela qu'il se condamne tant qu'il refuse la conversion. Et Lachès qui passe aux yeux de tous pour un brave devra avouer qu'il ne sait pas ce qu'est le courage.

L'interprétation de cet exemple à partir des principes généraux du socratisme et qui s'appliquerait d'ailleurs à tous les dialogues du même genre, nous situe, ainsi que nous l'avons remarqué en passant, assez loin de l'interprétation traditionnelle qui, à la suite d'Aristote, voit dans la recherche socratique un discours inductif limité aux choses morales et destiné à découvrir une définition conceptuelle générale de ces choses. Nous avons déjà signalé l'objection fondamentale à cette interprétation : l'échec constant

auquel aboutirait Socrate dans cette recherche. Nous pouvons voir maintenant qu'une telle interprétation ne peut s'appuyer que sur l'aspect le plus superficiel de la méthode socratique : celui par lequel Socrate refuse les définitions descriptives ; mais à aucun moment, Socrate ne cherche à définir par le *genre* et la *différence spécifique*. On pourrait sans doute répondre que c'est parce qu'il ignorait les règles aristotéliennes de la bonne définition. Nous croyons, au contraire, qu'il ne les connaissait que trop, non peut-être de façon explicite, mais avec le sentiment de leur caractère purement verbal. Et la preuve c'est qu'il les refuse quand son interlocuteur lui en présente. N'est-ce pas une définition parfaite, au point de vue aristotélien, que celle par laquelle Lachès définit le courage comme une force d'âme intelligente ? Or nous avons vu Socrate la refuser, et nous avons dit pourquoi.

Il faut donc bien comprendre que Socrate se meut parmi les *valeurs* éthiques et non parmi les *choses* morales. Or, si les choses se définissent par concepts, les valeurs se vivent dans la réflexion. Ce n'est pas par une limitation de la pensée qu'il s'en tient aux choses morales, c'est parce que les valeurs éthiques sont premières en droit et contiennent toutes les autres ; ce n'est pas par impuissance de définir qu'il n'aboutit pas au concept, c'est parce qu'il sait que le concept serait précisément l'emprisonnement et la mort de ces valeurs éthiques qui ne vivent que dans et par la réflexion.

C'est cette réflexion de l'esprit sur lui-même comme source de toute valeur, que cherche en toute occasion à provoquer Socrate ; et l'ironie consiste bien, ainsi que les principes nous l'avaient fait pressentir, dans la mise en évidence des contradictions que porte nécessairement en elle la conscience tournée en extériorité. Ces contradictions ne sont pas seulement d'ordre logique ; elles consistent dans l'opposition que cette conscience crée en elle par une dislocation de la valeur qu'elle mutile sans cesse. C'est au nom

de l'exigence d'unité que chacun porte en soi, et non pas au nom du principe d'identité de la pensée conceptuelle, que Socrate oblige son interlocuteur à refuser ces contradictions. L'espèce de principe de non-contradiction qu'il utilise alors revêt, ainsi que nous l'a montré l'analyse de l'exemple, trois formes qu'on retrouverait partout et qui serrent la contradiction de plus en plus près.

Premièrement, une vertu ne se connaît pas du dehors. Toute description de comportement qui voudrait être éthiquement évaluée du dehors ne fait que nous jeter dans l'embarras en nous mettant en présence de gestes identiques différemment évalués ou de gestes différents identiquement évalués.

En second lieu, une vertu qui cherche à se définir en extériorité aboutit toujours à mutiler la Valeur de l'un de ses aspects : nous créons du laid quand nous cherchons l'utile, nous sommes injustes pour avoir du bien, nous faisons le mal pour échapper à l'injustice. Or, la Valeur est une et tout le monde le sent. C'est pourquoi Socrate n'a jamais de peine à montrer qu'on ne peut appeler vertu ce qui croit affirmer un aspect de la Valeur en excluant les autres. Ce principe de l'unité de la Valeur fournit alors à Socrate dans la discussion, la règle qu'on pourrait appeler « règle de non-contradiction axiologique ». Elle tient une très grande place dans tous les dialogues socratiques.

Enfin, le dernier et le plus profond critère que fasse intervenir Socrate, est celui de l'unité de l'esprit : une vertu qui ne serait que « noétique » sans être « pratique » ou inversement, ne peut pas être appelée une vertu. Tant que la conscience se refuse à la perspective réflexive, l'action et la pensée se contrarient : tout usage extérieur de la pensée, dans le monde des concepts et des choses, est contraire au dynamisme de la vie ; tout dynamisme vital se présente toujours de son côté comme irrationnel. Or, l'homme veut être un ; c'est pourquoi Socrate peut toujours obliger son interlocuteur à reconnaître qu'une vertu qui contredit la

vie quand elle calcule ou qui contredit la raison quand elle agit, ne saurait être une véritable vertu. Le principe de l'unité de l'esprit fournit ici à Socrate une nouvelle et dernière règle, la « règle de non-contradiction éthique ». L'unité que cherche Socrate n'est donc pas l'illusoire unité de concept mais la concrète et vivante unité de la personne. C'est elle qu'il veut révéler aux hommes en leur montrant qu'à chaque instant ils la trahissent dans la voie où ils sont engagés. C'est là le but profond de ce qu'on a appelé son ironie.

On voit par là, du même coup, la place et la nature de la déduction dans la méthode socratique. Ici aussi, on a souvent vu dans Socrate un précurseur du syllogisme aristotélicien. Certes, il ne s'agit pas de lui attribuer des syllogismes en règle, mais il aurait pressenti la déduction syllogistique qui va du général au particulier. Et en fait, il ne manque pas d'exemples dans lesquels le raisonnement de Socrate peut être mis en forme. Le discours qu'il tient, dans les *Mémorables*, à son fils Lamproclès pour l'amener à être reconnaissant et respectueux envers sa mère, même si celle-ci manifeste parfois de la mauvaise humeur, en serait l'exemple le plus net (1). La reconnaissance étant un devoir général, la reconnaissance d'un fils envers sa mère en découle, et plus précisément encore, la reconnaissance de Lamproclès pour sa mère. — De même, lorsque Socrate essaie de montrer à Euthydème qu'on ne peut s'engager dans la vie politique sans s'y être préparé, la forme syllogistique peut être nettement dégagée : tous les arts s'apprennent ; or la politique est un art ; donc la politique s'apprend (2). Il est inutile de multiplier les exemples qu'on trouverait nombreux partout.

Il n'est pas douteux que le raisonnement soit dans tous ces cas syllogistique dans sa forme générale. Mais la déduc-

(1) *Mémorables*, II, 2.

(2) *Mémorables*, IV, 2.

tion n'est rien, séparée de l'intention qui l'anime et de l'orientation qu'on lui donne. C'est l'art d'orienter les syllogismes et l'usage qu'on en fait qui définissent une méthode. C'est donc cela qu'il nous faut préciser chez Socrate.

Tout d'abord, la déduction est utilisée par Socrate comme moyen d'épreuve pour les idées de son interlocuteur. Celui-ci ayant posé une affirmation générale, Socrate lui en fait déduire des cas particuliers. Mais il ne s'agit plus dans ces cas d'obtenir une connaissance nouvelle. Il s'agit uniquement de montrer qu'on ne pourra plus affirmer du particulier ce qu'on affirmait du général. Par exemple, pour en revenir à l'exemple du *Lachès*, être courageux, c'est rester à son poste au lieu de fuir. Nous posons donc la majeure : tout homme qui fuit est un lâche ; or, les Scythes combattent en fuyant : donc... Mais ici, Lachès ne veut plus accepter la conclusion qui s'imposerait. La déduction a donc eu un rôle purement négatif, celui de mettre en lumière la fausseté de la majeure en montrant l'impossibilité d'en accepter la conclusion. Le syllogisme s'intègre par là à la méthode générale de l'ironie. Il est même ici cette maïeutique des enfants mort-nés dont Socrate parle dans le *Théétète* (150 a-b). Il s'agit de montrer à l'interlocuteur que l'idée générale qu'il croyait avoir produite n'est pas viable à cause de l'impossibilité où se trouve cet interlocuteur lui-même d'en admettre les conséquences particulières. Loin donc d'être une affirmation de la valeur du concept, la déduction, dans ce premier usage, en est la négation, puisqu'elle montre que le concept général est incapable d'appréhender les réalités morales toujours concrètes et particulières.

Un deuxième usage de la déduction est son utilisation par Socrate pour amener son interlocuteur à pratiquer une vertu que cet interlocuteur a déjà admise. Et c'est le cas dans la discussion avec Lamproclès. Celui-ci admet qu'il faut être reconnaissant ; il admet même plus que ne lui

demande Socrate : « il me paraît même, dit-il, que, quel que soit l'homme, ami ou ennemi, qui nous a obligés, c'est une injustice de ne pas tâcher de le payer de retour (1) ». Le rôle de la déduction va dès lors consister à appliquer la règle admise au cas particulier de Lamproclès. Mais faisons bien attention : il s'agit d'une règle. Nous raisonnons sur des propositions qui sont, non des propositions attributives du type conceptuel, mais des impératifs moraux. Il se vérifie donc une fois encore que l'usage de la déduction syllogistique par Socrate ne saurait faire de lui un philosophe du concept.

Bien plus, cela nous met sur la voie de la préoccupation véritable de Socrate dans ces derniers cas. L'individualisme entraîne en effet une illusion constante par laquelle l'individu tend à se poser en dehors de la loi. Comme l'enfant qui ne se compte pas lui-même dans le dénombrement des membres d'un groupe dont il fait partie, l'individu oublie de s'intégrer dans le groupe soumis à la loi. La loi est pour les autres, non pour lui. C'est là le plus sûr facteur d'anarchie sociale et, au point de vue moral, le comble de l'orgueil. La déduction dans laquelle on se place soi-même comme sujet de la conclusion a pour effet de nous ranger, en tant qu'individus, sous la loi commune. Or, c'est toujours ainsi que la manie Socrate : il s'agit de décentrer l'individu, de le tirer de son orgueil et de sa suffisance, de le faire renoncer à son égocentrisme, pour le placer dans l'universalité de la loi morale. C'est là croyons-nous l'usage profond de la déduction socratique qui prend dès lors elle aussi une valeur éthique et qui, parce qu'elle est lutte contre l'orgueil, s'intègre dans le procédé général de l'ironie.

Combattre l'orgueil, déjouer l'égocentrisme, faire avouer à autrui son faux savoir, lui rendre palpable son anarchie intérieure, c'est là une tâche bien ingrate, et Socrate le sait

(1) *Mémorables*, II, 2, 2.

bien. Aussi les résultats de cette ironie et les réactions qu'elle provoque sont-ils variés suivant le tempérament de l'interlocuteur.

Lorsque la méthode socratique s'exerce sur des consciences délicates qui ne sont pas enlisées irrémédiablement dans les ornières des fausses valeurs mais qui sont, au contraire, déjà inquiètes d'elles-mêmes et qui se livrent à Socrate sans une volonté préméditée de résistance, alors le premier résultat de l'ironie est de produire un trouble déconcertant. C'est le cas de Ménon : « Socrate, dit-il, j'avais appris par oui-dire, avant même de te rencontrer, que tu ne faisais pas autre chose que trouver partout des difficultés et en faire trouver aux autres. En ce moment même, je le vois bien, par je ne sais quelle magie et quelle drogue, par tes incantations, tu m'as si bien ensorcelé que j'ai la tête remplie de doutes. J'oserai dire, si tu me permets une plaisanterie, que tu me parais ressembler tout à fait, par l'aspect et par tout le reste, à ce large poisson de mer qui s'appelle une torpille. Celle-ci engourdit aussitôt quiconque s'approche et la touche ; tu m'as fait éprouver un effet semblable (tu m'as engourdi). Oui, je suis vraiment engourdi de corps et d'âme, et je suis incapable de te répondre. Cent fois, pourtant, j'ai fait des discours sur la vertu, devant des foules, et toujours, je crois, je m'en suis fort bien tiré. Mais aujourd'hui, impossible absolument de dire même ce qu'elle est (1) ! »

Mais Socrate sait bien que cette ignorance qui se connaît est le commencement de la sagesse, puisqu'elle en est la partie négative, le refus de la direction habituelle de la pensée en extériorité. C'est pourquoi c'est précisément ce moment qu'il choisit pour appeler le disciple à la conversion et à l'intériorité. Voici par exemple, Euthydémos au comble du désarroi : « Ah ! Socrate, dit-il, j'étais bien convaincu que je suivais la méthode philosophique la plus propre à m'ins-

(1) *Ménon*, 80 a-b.

truire de ce qui convient à quelqu'un qui aspire au titre d'honnête homme. Figure-toi quel est à présent mon découragement, quand je vois qu'en dépit de mes efforts antérieurs, je suis incapable de répondre à tes questions sur ce qu'il est le plus nécessaire de connaître et que je ne vois pas d'autre route à suivre pour devenir meilleur (1). »

Et en effet, Euthydème ne peut pas voir d'issue puisque Socrate l'a conduit au bout de l'impasse. Mais si la voie de l'extériorité se trouve ainsi épuisée, c'est le moment d'ouvrir les perspectives réflexives. « Dis-moi Euthydème, demande alors Socrate, es-tu jamais allé à Delphes ?... As-tu remarqué alors quelque part sur le temple l'inscription : Connais-toi toi-même (2) ? » Et il montre alors à son interlocuteur que rien ne vaut en dehors de la connaissance réflexive et que cette connaissance est le principe et la fin de toute vertu. Socrate n'a pas à apporter une définition de la justice. Si le disciple se convertit, il verra par lui-même que la vertu est identique à la réflexion.

La maïeutique ne consiste donc pas avant tout à faire donner la bonne définition, comme on l'interprète le plus souvent. Elle consiste surtout à délivrer l'esprit de ce qui le gêne. Nous l'avons déjà vue à l'œuvre sous cet aspect qui est son aspect essentiel. Elle est une purgation et une préparation à l'invention éthique. Cela ressort clairement du passage du *Théétète* : « Le plus grand privilège de l'art que, moi, je pratique est qu'il sait faire l'épreuve et discerner en toute rigueur si c'est une apparence vaine et mensongère qu'enfante la réflexion du jeune homme, ou si c'est le fruit de vie et de vérité (150 c). »

Socrate trouve aussi des consciences délicates parmi les hommes sans grande culture. Il sait même que souvent, cette absence de culture situe les humbles plus près de la sagesse que ne le sont ceux qui sont installés dans la suffi-

(1) *Mémoires*, IV, 2, 23.

(2) *Mémoires*, IV, 2, 24.

sance d'un faux savoir : « En examinant les hommes selon la pensée du dieu, les plus renommés me parurent, à peu d'exceptions près, les plus en défaut ; tandis que d'autres qui passaient pour inférieurs, me semblèrent plus proches de la sagesse (1). » Aussi tente-t-il sur ces humbles même, et dans l'axe de leurs préoccupations, l'effort de conversion.

Rien n'est plus net à cet égard que sa conversation avec le peintre Parrhasios, dans les *Mémorables*. Certes, il ne s'agit pas ici des grandes vertus fondamentales ; il s'agit d'introduire dans une technique cette appréhension de la vie par l'esprit qui, aux yeux de Socrate, doit être le but de tout art. Il y a dans ce dialogue avec le peintre et le sculpteur, et pour peu qu'on y regarde de près, toute une critique de l'art réaliste qui copie des formes ou les combine entre elles (III, 10, 2), et une tentative pour amener l'artiste à spiritualiser son art, qui nous maintiennent toujours dans les préoccupations d'intimité spirituelle qui sont, en toute occasion, celles de Socrate : « Quoi, dit Socrate, ce qu'il y a de plus captivant, de plus agréable, de plus amical, de plus désirable, le caractère de l'âme le reproduisez-vous ? (III, 10, 3). » Et le dialogue s'achève sur une formule qui est tout un programme esthétique : « Il faut donc que le sculpteur représente par les formes l'activité de l'âme (III, 10, 8). »

Il n'y avait donc point pour Socrate d'occasions où ne puisse s'exercer son appel à l'esprit. Certes, il savait bien que certains étaient perdus sans retour et, dans ce cas, il renonçait à des efforts qu'il savait d'avance voués à l'échec : « avec certains, la sagesse divine qui me visite m'interdit de renouer commerce (2) ». Et cependant, ce choix dans ses interlocuteurs ne l'empêchait pas de se heurter parfois à moins de docilité. Certaines âmes n'aiment pas qu'on les secoue sur les positions qu'elles croient solides. Alors le ton

(1) Platon, *Apologie*, 22.

(2) *Théétète*, 151 a.

devenait plus violent, non de la part de Socrate qui conserve toujours sa sérénité, mais de la part de celui que troublait son ironie.

C'est souvent, en effet, que l'interlocuteur n'apercevant que l'aspect négateur de Socrate, l'accuse de nihilisme et lui demande d'apporter, lui, cette définition qu'il refuse sous toutes les formes où on la lui propose. C'est Hippias, dans les *Mémorables*, qui, interrogé sur la justice, répond assez sèchement : « Par Zeus, je ne te l'apprendrai pas que tu ne m'aies toi-même déclaré ce que tu penses qu'est la justice. Il y a assez longtemps que tu te moques des autres, interrogeant et réfutant toujours, sans vouloir jamais rendre de comptes à personne, ni exposer sur rien ton opinion (IV, 4, 9). » Alors, la réponse de Socrate révèle, pour qui veut la comprendre, le fond de l'attitude socratique : Socrate est juste en acte et cela devrait suffire. Mais ceux qui préfèrent les discours aux actes ne comprennent pas.

Il arrive enfin que frappé dans son orgueil, l'interlocuteur, puissant et respecté, fasse peser sur Socrate la menace. Il faut lire toute la fin du dialogue avec le Calliclès du *Gorgias*, pour sentir, sous la politesse attique de la forme, la violence de la passion : « Socrate, sous prétexte de chercher la vérité, tu nous fatigues avec des sophismes de tribune sur ce qui est laid selon la nature et beau selon la loi (482 e). » Et Calliclès s'emporte contre les philosophes qui mériteraient d'être fouettés (485 d). Et c'est la perspective de l'accusation qui se fait de plus en plus nette ; l'ombre de la vengeance des injustes qui sont forts contre la faiblesse des justes se fait de plus en plus menaçante. Mais il n'empêche, dit Socrate, que ce sera un méchant qui tuera un honnête homme (510 b) ; jusqu'au moment où, anticipant sur son propre cas, il précise : « Si jamais je suis traduit en justice sous une accusation qui m'expose à une des peines dont tu parles, celui qui m'y aura traduit sera un méchant ; car il est impossible qu'un honnête homme

cite en justice un innocent. Je ne serais même pas surpris d'être condamné à mort : veux-tu que je te dise pourquoi ? — Oui, certes. — Je crois être un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul qui mette aujourd'hui cet art en pratique. Comme je ne cherche jamais à plaire par mon langage, que j'ai toujours en vue le bien et non l'agréable, que je ne puis consentir à faire toutes ces jolies choses que tu me conseilles, je n'aurai rien à répondre devant un tribunal. Je te répète donc ce que je disais à Polos : je serai jugé comme le serait un médecin traduit devant un tribunal d'enfants par un cuisinier. Vois un peu ce que pourrait répondre un pareil accusé devant un pareil tribunal, quand l'accusateur viendrait dire : « Enfants, cet homme que voici vous a fait maintes fois du mal à tous ; il *déforme* même les plus jeunes d'entre vous en leur appliquant le fer et le feu, il les fait maigrir, les étouffe, les *torture* ! il leur donne des breuvages amers, les force à souffrir la faim et la soif ; il n'est pas comme moi, qui ne cesse de vous offrir les mets les plus agréables et les plus variés. » Que pourrait dire le médecin victime d'une si fâcheuse aventure ? S'il répond, ce qui est vrai : « c'est pour le bien de votre santé, enfants, que j'ai fait tout cela », quelle clameur va pousser le tribunal (522 a) ! »

III

C'est bien au tribunal que le conduisit sa mission. Une fois qu'il eut découvert en lui l'esprit, source de toutes valeurs, et qu'à la lumière de ce critère il put juger de la perversion essentielle des consciences contemporaines attachées uniquement aux valeurs d'extériorité, Socrate ne connut pas de répit. L'œuvre de conversion qu'il avait opérée pour lui-même, il essaya par tous les moyens que nous venons d'étudier de la poursuivre en autrui ; il alla ainsi, dans les conversations d'homme à homme, auscultant chacun, essayant de lui faire prendre conscience du mal

dont tous souffraient sans le savoir, et tâchant d'éveiller la flamme intérieure étouffée par la nuée des préjugés. Car ce n'est pas lui qui est l'homme des Nuées, sur lequel joue la verve comique facile ; lui, il est au contraire, la lumière. Les Nuées, ce sont les discordantes valeurs qui se disputent la conscience des hommes et dont la multiplicité monte comme une brume épaisse de la prolifération sans fin des passions et des intérêts. La lumière qui était près de s'éteindre sous ce voile et dont Socrate avait trouvé en lui le resplendissant éclat, il essaye de la montrer aux autres en les tournant vers l'intimité de leurs consciences où il savait que cette lumière pouvait briller.

Pour rendre la cité juste, ce n'est pas une législation qu'il faut instituer, car la loi ne pénètre pas du dehors dans les cœurs ; c'est aux consciences qu'il faut s'en prendre, car c'est en elles qu'est le mal ; car c'est en elles seules que peut se trouver le remède. Cela nous explique qu'il ait renoncé à l'action politique directe : « Une fois, Antiphon lui ayant demandé pourquoi s'il se flattait de faire des hommes d'État, il ne prenait point part à la conduite des affaires, puisqu'il les connaissait », Socrate lui répondit : « Y prendrais-je plus de part Antiphon en les conduisant moi-même qu'en m'appliquant à former le plus grand nombre possible d'hommes capables de les conduire (1) ? »

D'ailleurs, Socrate ne se flattait point de connaître cette conduite des affaires ; le législateur, lui, est comme ces médecins qui soignent une lésion pour en faire naître une nouvelle, il pare au plus pressé, il donne des soins locaux, il prescrit telle mesure qui résout tel problème, et le mal renaît un peu plus loin. Socrate, au contraire, a diagnostiqué la diathèse profonde ; il sait que c'est une œuvre de longue haleine, un exercice de tous les jours qu'il faut renouveler à chaque instant et pour chaque âme. Pour cette œuvre, il faut une présence, non sur les tribunes publiques, mais

(1) *Mémorables*, I, 6, 15.

à côté de chaque homme en particulier. Il faut s'attacher à chacun comme l'éperon qui ne quitte pas le flanc des coursiers, ou comme le taon qui ne laisse point de trêve. « Sachez-le bien, Athéniens, si je m'étais adonné il y a longtemps à la politique, je serais mort depuis longtemps ; et ainsi je n'aurais été utile ni à vous, ni à moi-même. Oh ! ne vous fâchez pas de m'entendre dire des vérités ; il n'est aucun homme qui puisse éviter de périr, pour peu qu'il s'oppose généreusement soit à vous, soit à toute autre assemblée populaire, et qu'il s'attache à empêcher dans sa cité les injustices et les inégalités. Oui, si quelqu'un entend combattre vraiment pour la justice, et si l'on veut néanmoins qu'il conserve la vie un peu de temps, il est nécessaire qu'il reste simple particulier, qu'il ne soit pas homme public (1). »

Cette mission, il la tenait pour divine, tant il sentait en lui l'impérieux besoin de la mener à bien : c'est pour obéir à son dieu qu'il ne perdra jamais de vue son entreprise et que, aucun obstacle, pas même la perspective de la mort, ne pourra l'en détourner : « Quiconque occupe un poste, qu'il l'ait choisi lui-même comme le plus honorable, ou qu'il y ait été placé par un chef, a pour devoir, selon moi, d'y demeurer ferme, quel qu'en soit le risque, sans tenir compte ni de la mort possible, ni d'aucun danger, plutôt que de sacrifier l'honneur. En agissant autrement, Athéniens, j'aurais donc été très coupable. Comment ! lorsque les chefs élus par vous m'assignaient un poste à Potidée, à Amphipolis, à Délion, je restais aussi ferme que pas un à l'endroit désigné, en risquant la mort : et quand un dieu m'avait assigné pour tâche, comme je le croyais, comme je l'avais admis, de vivre en philosopant, en scrutant et moi-même et les autres, moi, par peur de la mort, ou par crainte quelconque j'aurais déserté ! Ah ! c'est bien là ce qui eût été mal, et c'est alors qu'on m'aurait justement traduit

(1) Platon, *Apologie*, 31 d et suiv.

en justice et accusé de ne pas croire aux dieux, puisque j'aurais désobéi à l'oracle de peur de mourir, croyant savoir ce que je ne savais pas (1) ! »

Mais lorsque le désordre établi, a créé l'habitude de considérer comme immuable l'état de choses qui lui plaît, lorsque l'aveuglement et la routine font appeler du nom de liberté toute la frénésie des licences passionnelles, du nom de vérité les décrets complaisants d'une intelligence asservie et du nom de justice le simple équilibre des violences ; lorsque les consciences ont perdu toute délicatesse au point de ne plus sentir leur propre corruption, toute protestation à leur adresse leur apparaît comme un affront, toute demande de réflexion est ressentie péniblement comme une gêne, et quand Socrate, libre et juste, en esprit et en vérité, dresse en face d'elles l'incessant témoignage de sa présence, la subversion générale des esprits ne peut que se sentir mal à l'aise et l'accuser, lui, de malfaisance.

Certes, lorsqu'il s'adresse à la jeunesse, il obtient près d'elle quelque audience et elle peut paraître entendre son appel. N'est-ce pas surtout elle qui porte encore vierge l'impérieux besoin de spiritualité ? N'est-ce pas elle qui n'est pas encore engagée profondément dans l'ornière des habitudes faciles ? C'est donc surtout sur elle que porte l'effort socratique, et lorsqu'il lui montre la fausse utilisation, vaine et fragile des valeurs admises, lorsqu'il essaie de prévenir par son action les faux aiguillages qui conduisent aux routes sans issues, lorsque, au milieu de la troupe brillante et soignée des jeunes aristocrates, il tente de rendre manifeste la rayonnante puissance de l'esprit en offrant le contraste permanent entre son insignifiante personnalité physique et la profondeur de son intérieure humanité, tout cela sera favorablement perçu et éveillera quelque écho profond dans cette conscience des jeunes qui n'est pas encore stabilisée dans l'habitude de la désertion.

(1) *Apologie*, 28 d et suiv.

C'est en ce sens que témoigne le portrait qu'Alcibiade trace de Socrate moral dans *Le Banquet* de Platon (215 et suiv.).

Mais cet enthousiasme de la jeunesse pour ceux qui essayent de lui faire découvrir les horizons de la spiritualité véritable, n'est souvent qu'un entraînement passager, une fronderie qui veut se donner l'apparence de la liberté, en se donnant l'illusion de refuser un instant le mal avant de succomber. Ils devaient être nombreux ceux qui, en devenant des hommes selon les intérêts et les passions, se détournaient de Socrate comme d'un vain amuseur de la jeunesse, incapable de lui apprendre ce qui fait le succès des hommes dans la course à la puissance, à la richesse et aux honneurs. Ils devaient être nombreux ceux qui pensaient comme Calliclès du *Gorgias* : « Il n'y a pas de honte quand on est jeune, à philosopher. Mais l'homme mûr qui continue à philosopher fait une chose ridicule, Socrate, et pour ma part j'éprouve à l'égard de ces gens-là, le même sentiment qu'à l'égard d'un homme fait qui bégaie et qui joue comme un enfant. Quand je vois un enfant qui bégaie et qui joue, c'est de son âge, j'en suis ravi, je trouve cela charmant, tout à fait convenable à l'enfance d'un homme libre ; tandis que si j'entends un bambin s'exprimer avec netteté, cela me chagrine, cela blesse mon oreille et me paraît avoir quelque chose de servile. Un homme fait qui bégaie et qui joue est ridicule ; ce n'est pas un homme, on a envie de le fouetter... Car un pareil homme, comme je le disais tout à l'heure, a beau être bien doué naturellement, il devient moins qu'un homme, à fuir toujours le cœur de la cité, ces assemblées où, comme dit le poète, les hommes s'illustrent, et à faire le plongeon pour le restant de sa vie, babillant dans un coin avec trois ou quatre jeunes hommes, sans jamais faire entendre une parole libre, grande, généreuse (485 a-d). ».

C'est cette méprise constante qui ne sait voir dans le génie que son aspect négateur, c'est cette incapacité permanente des hommes ordinaires à distinguer le novateur

du nihiliste qui explique l'accusation qui tomba finalement sur celui dont la virile philanthropie ne put pas être comprise ni supportée par les consciences trop mièvres.

Extérieurement, en effet, le génie, et le génie de sagesse plus que tout autre, ne peut être décelé. Il semble que l'humanité se trouve démunie et dépourvue de tout critère pour distinguer avec précision le génie de l'anormal. Par leur aspect non conformiste les hommes de génie peuvent être ainsi confondus avec ceux dont le nihilisme est purement négatif. C'est ce qui explique que les aréopages ne reculent point devant ce qui apparaît un crime aux yeux de la postérité et qu'ils considèrent, eux, comme une œuvre de salut public. La conduite de Socrate au milieu des Athéniens offrait en effet par plus d'un point de nombreuses analogies avec ces sophistes dont on ne put le distinguer et par ce côté, l'accusation semblait avoir quelque fondement. N'avait-il pas débuté parmi ceux qui subtilisaient sur les éléments ? Ne s'était-il pas intéressé à toutes ces questions cosmologiques ? Et ne savait-il pas manier les mille ressources de la plus subtile dialectique ? Il allait, portant partout la contradiction, manipulant toutes les idées avec complaisance, adoptant celle-ci, si elle était celle de son interlocuteur, puis la conduisant aux impasses. Cette agilité et l'aveu d'ignorance que Socrate opposait à toute demande positive, ne pouvaient que le faire confondre avec les sceptiques ingénieux et paradoxaux. Bien plus, il put paraître, à l'époque où ces sophistes commençaient à devenir suspects, comme le pire, le plus insupportable et le plus dangereux d'entre eux ; il n'avait même pas pour lui ce prestige extérieur que donne aux hommes en place l'assurance d'une autorité qui se veut d'autant plus manifeste qu'elle se sent faiblir ; il n'avait pas cette indulgence, cette discrétion que pouvaient avoir les autres ; il ne bénéficiait pas du préjugé favorable qui s'attachait aux étrangers, lui, Socrate, Athénien du bourg d'Alopèce.

Lui aussi, est venu diviser le fils d'avec le père. Il allait, disant aux jeunes gens qu'en toutes choses, c'est celui qui sait qui est le meilleur ; que personne ne mérite le respect s'il n'en est point digne dans sa conscience et que « en cas de maladie ou de procès, ce n'étaient pas les parents qui étaient utiles, mais, dans le premier cas les médecins, et dans l'autre, les avocats habiles (1) ». Il reprenait ces vers d'Hésiode : « Il n'y a pas de honte à travailler ; la honte est de ne rien faire » et, dans une société avide de gain et de profits, ayant perdu la notion exacte du travail véritable, on pouvait croire que Socrate enseignait à s'enrichir par tous les moyens (2). Sur le problème politique, Socrate est aussi intraitable. Il ne cache pas au jeune Périclès, fils du grand du même nom, que le mal dont souffre la cité est une décadence de la vertu, et que le déclin d'Athènes est avant tout une dégénérescence des mœurs. Certes, Socrate ne croit pas cette perversion incurable, mais lorsqu'il dit cela aux hommes non avertis, il risque de passer pour un ennemi de la patrie, lui qui y était dévoué corps et âme. Parce qu'il n'était point content de ce que les hommes étaient en train de faire de son pays, ces hommes n'ont point senti que ses reproches ne s'adressaient qu'à eux et non à la patrie elle-même. Enfin, lorsque Socrate invoquait cette divinité intérieure que personne ne connaissait, ceux qui ne connaissaient des dieux que des noms prononcés par des lèvres d'où le souffle spirituel était absent, ne pouvaient pas comprendre et ne pouvaient que prendre pour une négation subversive cet aveu d'une foi qui n'avait point d'idole. Et tandis que la cité ébranlée se retournait vers son passé brillant pour en regretter la splendeur déjà voilée, tandis que les hommes politiques effrayés de leur propre histoire, cherchaient dans le conservatisme et le retour aux tra-

(1) *Mémorables*, I, 2, 51.

(2) *Ibid.*, I, 2, 56.

ditions quelque impossible réhabilitation des valeurs, Socrate qui enseignait que les valeurs ne sont pas en arrière ni d'ailleurs en avant, mais au dedans de soi, ne pouvait que paraître un ennemi de la cité.

« Mélètos, fils de Mélètos, du bourg de Pithos, accuse par serment Socrate, fils de Sophronisque du bourg d'Alopèce : Socrate est coupable en ce qu'il ne reconnaît pas les dieux auxquels croit la cité et leur substitue des divinités nouvelles ; il est coupable de corrompre la jeunesse. Peine : la mort (1). »

Telle est la plainte. A côté de Mélètos qui prend à son compte les risques de l'accusation, se trouve Lycon, orateur à gages, qui se charge d'instruire l'affaire, et derrière l'un et l'autre, se trouve Anytos, homme considéré qui apporte le poids de sa condition d'Athénien honorable, défenseur du travail et de la cité. Mais Socrate lui-même ne s'y trompe pas ; il sait bien que cette accusation en règle n'est que l'aboutissement de toute une campagne de calomnies qui n'a point cessé de se développer depuis le jour où il s'est voué à sa mission et qui n'a fait que trouver créance auprès du peuple depuis qu'Aristophane en a fait un thème de comédie.

Socrate n'était certes pas le premier qui eût à supporter cette accusation d'impiété ; d'autres l'avaient encourue avant lui : Anaxagore, Protagoras, Diagoras (2) ; c'était là le motif constant à travers lequel la société discordante se défendait contre les sophistes ; mais, dans bien des cas, la fuite des maîtres itinérants tranquillisait la conscience collective et ne donnait point de suite à l'accusation. Espérait-on que Socrate en ferait ainsi ? Espérait-on qu'une intimidation quelconque pourrait mettre un terme à son action ? C'était mal connaître l'homme, et si l'accusation montre clairement que ses accusateurs l'ont confondu avec

(1) Voir *Mémorables*, I, 1, 1 ; Platon, *Apologie*, 24 b.

(2) Voir Schuhl, *Formation de la Pensée grecque*, p. 368.

les sophistes, ce n'est point leur gloire, car le procès montra aussi clairement que Socrate était d'une autre race que les professeurs de vertu.

Dans l'alternative de vivre en renonçant à sa mission ou de mourir en l'accomplissant jusqu'au bout, aucune hésitation n'était pour lui possible. Et c'est avec la tranquille assurance de ceux qui ont mis leur vie au service de l'esprit qu'il répondra publiquement : « Admettons que vous me teniez ce langage : Socrate, nous ne voulons pas en croire Anytos ; nous allons t'acquitter, à une condition toutefois : c'est que tu ne passeras plus ton temps à examiner ainsi les gens ni à philosopher. Si on t'y reprend, tu mourras. » Cette condition-là juges, si pour m'acquitter vous vouliez me l'imposer, je vous dirais : « Athéniens, je vous sais gré et je vous aime ; mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous ; et, tant que j'aurai un souffle de vie, tant que j'en serai capable, soyez sûrs que je ne cesserai pas de philosopher, de vous exhorter, de faire la leçon à qui de vous je rencontrerai. Et je lui dirai comme j'ai coutume de le faire : « Quoi ! cher ami, tu es Athénien, « citoyen d'une ville qui est plus grande, plus renommée « qu'aucune autre pour sa science et sa puissance, et tu ne « rougis pas de donner tes soins à ta fortune, pour l'ac- « croître le plus possible, ainsi qu'à ta réputation et à tes « honneurs ; mais quant à ta raison, quant à la vérité, « quant à ton âme, qu'il s'agirait d'améliorer sans cesse, « tu ne t'en soucies pas, tu n'y songes pas ! »

« Et si quelqu'un de vous conteste, s'il affirme qu'il en a soin, ne croyez pas que je vais le lâcher et m'en aller immédiatement ; non, je l'interrogerai, je l'examinerai, je discuterai à fond. Alors, s'il me paraît certain qu'il ne possède pas la vertu, quoi qu'il en dise, je lui reprocherai d'attacher si peu de prix à ce qui en a le plus, tant de valeur à ce qui en a le moins. Jeune ou vieux, quel que soit celui que j'aurai rencontré, étranger ou concitoyen, c'est ainsi que j'agirai avec lui ; et surtout avec vous, mes conci-

toyens, puisque vous me tenez de plus près par le sang. Car c'est là ce que m'ordonne le dieu, entendez-le bien ; et, de mon côté, je pense que jamais rien de plus avantageux n'est échu à la cité que mon zèle à exécuter cet ordre.

« Ma seule affaire, c'est en effet d'aller par les rues pour vous persuader, jeunes et vieux, de ne vous préoccuper ni de votre corps ni de votre fortune aussi passionnément que de votre âme, pour la rendre aussi bonne que possible ; oui, ma tâche est de vous dire que la fortune ne fait pas la vertu, mais que de la vertu provient la fortune et tout ce qui est avantageux, soit aux particuliers, soit à l'État. Si c'est par ce langage que je corromps les jeunes gens, il faut donc que cela soit nuisible. Quant à prétendre que ce n'est pas là ce que je dis, quiconque l'affirme ne dit rien qui vaille.

« Là-dessus, dirais-je, croyez Anytos ou ne le croyez pas, Athéniens, acquittez-moi ou ne m'acquittez pas ; mais tenez pour certain que je ne changerai jamais de conduite, quand je devrais mille fois m'exposer à la mort (1). »

C'est que, si le sage ne peut employer que le langage des hommes et de son époque, s'il ne dépend pas de lui que ce langage soit souvent pris à contre-sens parce que les hommes n'entendent dans les mots que ce qu'ils y mettent, il est un acte qui ne permet plus de doute et qui ne peut plus prêter à confusion : c'est devant la mort que la sagesse éclate sans ambiguïté. Pour l'homme qui vit selon les biens extérieurs, la mort est une passion ; pour le sage qui vit selon l'esprit et qui meurt de mort naturelle, la mort est un fait comme tous les autres faits de la nature ; mais pour le juste qui meurt victime de l'injustice des hommes, la mort est une action. Elle est, ainsi que nous l'avons vu, l'ultime acte de justice, qui affirme au-dessus de toutes les vicissitudes de l'individu, l'éternité et la pérennité de l'esprit.

(1) *Apologie*, 29 c.

Devant cette mort, il faut maintenant garder le silence : toute narration serait trahison. Des trois dialogues platoniciens où sont rapportés le procès, l'emprisonnement, le refus d'évasion et la mort de Socrate, rien ne peut être extrait qui ne risque d'être ici mutilation sacrilège. Il faut lire l'*Apologie*, le *Criton* et le *Phédon* pour découvrir, dans le recueillement, la profondeur que peut atteindre l'humanité véritable. Car Socrate, c'est l'Homme, rien que l'Homme, mais tout l'Homme, ouvert sur l'infini et sur l'éternité.

IV

Socrate n'enseignait rien d'autre que la réflexion sur soi-même. C'est donc uniquement une leçon de réflexion qu'il faut demander à la méditation de son cas. C'est précisément parce que nous avons pressenti cette humanité profonde en sa personne, c'est parce que nous avons la conviction qu'il nous serait d'un grand secours dans la connaissance de nous-mêmes et de notre humaine condition, que nous avons entrepris l'effort de sympathie qui devait confronter notre propre condition avec la sienne. Nous demandions à cette méditation, non pas seulement la satisfaction d'une curiosité purement historique, mais la vivante illustration du fond permanent d'humanité que chacun porte en lui-même, et la confirmation historique du caractère humain de ce que la réflexion découvre en chacun de nous. Essayons donc maintenant, en prenant quelque recul par rapport à cette histoire que nous venons de revivre, de dégager de la méditation sur Socrate dans son monde, les caractères essentiels de l'homme dans le monde.

Dans la courbe dessinée par l'histoire de la Grèce et de la pensée grecque, telle que nous l'avons vécue en raccourci pour mieux comprendre l'apparition de Socrate, se trouvent concentrées en quelques siècles et sur un petit peuple de quelques milliers d'hommes, toutes les vicissitudes qui n'ont

jamais cessé d'agiter notre humanité. Qu'il s'agisse de cette histoire objectivement considérée ou qu'il s'agisse des démarches de conscience qui lui sont liées, ce sont toujours, aux différences près dans l'extension des faits et dans le détail des choses, les mêmes voies qui s'offrent à l'engagement de l'homme.

L'homme est ouvert au multiple parce qu'il est capable de sympathie ; il peut être lui-même et autre que lui-même dans le même temps ; il peut être celui qui frappe et, par sympathie, celui qu'il frappe. Par ce caractère, l'homme possède une exigence intérieure d'unification de ce multiple, qui est à la racine de toutes ses démarches, car il n'entreprend rien que pour satisfaire ce besoin d'unité. Mais les solutions qu'il croit apporter à sa multiplicité intérieure ne sont le plus souvent que des palliatifs sans efficacité qui enfonce de plus en plus la conscience dans des impasses d'où elle se retourne difficilement.

La première réponse que l'homme apporte au multiple consiste dans l'élaboration des représentations du type animiste et dans la constitution de sociétés fermées jalousement sur elles-mêmes. Il trouve dans ces représentations les premières synthèses qui unifient déjà une multiplicité encore lâche et peu exigeante : le monde des « esprits » et des intentions, le monde de la représentation primitive, est une solution momentanée du problème ; et la fermeture de la société sur elle-même dans un conformisme rigoureux, défend les consciences contre toute intrusion d'une nouvelle multiplicité. Nous avons vu que telles étaient probablement les conditions qu'on est amené à supposer au début de l'histoire grecque.

L'humanité trouverait là son assiette, si la société pouvait assurer efficacement sa défense contre le multiple. Mais la chose est rarement possible, et nous avons assisté à cet entrecroisement des cercles sociaux, qui brasse, dans un grand mouvement de mélange, les hommes de provenances les plus diverses, avec leurs mythes et leurs dieux. C'est

alors que l'intériorisation de la guerre pose à nouveau aux consciences le problème de l'unité. Elles y répondent, comme nous avons vu, par l'abandon des formes mythiques de pensée et par le passage à la représentation d'un type plus abstrait qui se contente d'appréhender dans les choses, non plus des intentions, mais des qualités.

C'est cette transformation de mentalité qui se traduit dans la merveilleuse floraison des premières philosophies. Il semble que l'homme ayant inventé un nouvel outil le fasse jouer pour son seul plaisir. Libéré, en un sens, du conformisme qui le tenait enchaîné au sein de la société close, libéré aussi de cette catégorie affective de la peur liée à la représentation animiste de la nature, l'individu se pense de plus en plus comme tel, dans la libre disposition de la pensée abstractive.

Mais la représentation conceptuelle porte avec elle son propre ennemi. Nous avons vu, en effet, que plus l'individu croit se libérer, plus se fait menaçante la conscience de son néant. Tandis que les premiers « physiologues » se grisaient dans le pressentiment d'un *cosmos* qui pourrait enfin satisfaire le besoin d'unité, apparaissaient aussi les premiers pessimismes. Plus le monde se dessinait dans une sorte de déterminisme des qualités abstraites dans l'espace et dans le temps, plus l'individu se sentait sans appui dans ce monde, écrasé par son immensité et englouti par son devenir.

Alors, nous avons vu s'ouvrir devant l'homme les deux voies irréductiblement divergentes des mystiques irrationnelles et du rationalisme de l'abstrait. Emporté par le vertige de la connaissance de l'Être dont l'unité abstraite donnerait enfin satisfaction au besoin de cohérence de l'esprit, armé d'une fonction dialectique capable d'assurer cette cohérence dans le discours, l'Éléatisme conduit la raison abstractive au terme de son aventure, à la notion de cet Être qui ne peut qu'être dans une fausse plénitude faite surtout de négations. D'un autre côté, la pensée mystique

replonge dans les profondeurs irrationnelles pour retrouver la chaleur des émotions élémentaires, la frénésie des désirs vitaux ; et le pessimisme trouve son remède en s'enchantant lui-même des perspectives supra-terrestres de bonheur éternel. A cette divergence de la raison abstractive et de la mystique irrationnelle, les éclectismes apportent la fragilité de leurs compromis. L'homme est bien embarqué dans une aventure sans issue.

Comme solution au problème du multiple, il n'a trouvé que l'unification dans l'abstraction. Or, dans la voie des abstraits il ne peut que perdre de plus en plus le chaud contact avec le réel. Le voilà donc voué au cercle : plus il cherche sa cohérence, plus il perd son adhérence à la vie ; plus il retrouve cette adhérence à la vie, plus il sombre dans la nuit de l'irrationnel. Divisé alors contre lui-même, ne pouvant affirmer l'une de ces exigences qu'en niant l'autre, l'homme est écartelé entre l'Être qui n'a point de vie et le Devenir qui n'a point d'être ; entre une pensée qui ne peut pas vivre et une vie qui ne peut pas penser.

Cet intime désarroi de l'homme se traduit sur le plan social par un désordre qui se donne à lui-même l'illusion de vivre et de penser, alors qu'en réalité personne ne vit et personne ne pense. L'homme ayant renoncé aux exigences les plus impérieuses de sa conscience, consent à être en lui-même une multiplicité sans unité. Il croit penser parce qu'il parle, mais il ne s'aperçoit pas qu'il pense ce qu'il dit au lieu de dire ce qu'il pense ; il croit agir parce qu'il poursuit des formes multiples de biens, mais il ne s'aperçoit pas qu'il nomme biens ce qu'il désire au lieu de vouloir ce qui est bien. Certes, ce consentement au multiple, cette abdication de l'exigence d'unité, cet abandon de l'intime nécessité d'une paix profonde avec soi-même, tout cela peut donner le change. Parce que chaque conscience est désordonnée, parce que le désir prolifère sans fin, traînant l'individu dans toutes les aventures, l'homme peut prendre ce désordre pour de la richesse et cette prolifération du désir

pour une magnifique floraison ; mais cette richesse est acquise au prix d'une inhumanité de l'homme et cette floraison n'éclôt que dans une atmosphère de tombeau.

Les hommes se croient forts alors qu'ils sont lâches. Parce qu'ils sont capables de mettre à mort le juste, ils prennent ce meurtre de l'homme par l'homme pour une victoire, alors que c'est leur défaite qui se consomme dans cette immolation de l'humain à leur orgueil. Ils se croient jeunes parce que la sève qui bouillonne en eux s'échappe par des exutoires ; ils se croient puissants parce que toutes les forces cosmiques les poussent dans le dos. Mais ils se laissent emporter en réalité par la précoce sénilité dans une tombe où ils sont déjà et dont il ne reste plus qu'à sceller la lourde pierre. La nuit de ce sépulcre leur plaît parce qu'elle est légère à leurs yeux fatigués. De ce tombeau commun ils font leur commune demeure, et ils appellent vie leur séjour au tombeau. Ils organisent vaguement cette tombe et dans l'ombre et le silence des ultimes abdications, ils ne perçoivent même pas l'immense odeur de mort qui s'élève de tous leurs cadavres accumulés.

A ce mal de l'homme, Socrate est venu apporter la protestation et le remède de l'homme. Sa protestation, tout d'abord, qui n'est pas seulement un refus de toute mutilation et de toute compromission, mais qui est un refus motivé et, par suite, un diagnostic. Le malheur de la conscience a sa source dans une perversion du jugement. C'est parce que l'homme croit aux choses et à lui-même comme individu, que sa poursuite est vouée à l'échec et que sa condition est malheureuse. C'est parce qu'il cherche la Valeur là où elle ne saurait être qu'il remplit ce néant de fausses valeurs. Il ne poursuit dès lors que des ombres et il s'étonne que ces ombres n'aient rien de durable et de substantiel.

Socrate est venu dire à l'homme qu'il faisait ainsi fausse route et lui apporter le vivant exemple de sa conversion. La Valeur n'est pas hors de l'homme, mais dans l'homme.

La Valeur n'est pas une chose qu'il faudrait chercher à s'approprier, elle est au contraire ce que l'on donne. C'est pourquoi elle est esprit, réflexion et amour ; et c'est comme esprit, comme réflexion et comme amour que l'homme résout en lui-même la multiplicité en unité vivante.

Les voies de la pensée et de l'action, indéfiniment divergentes dans les perspectives d'extériorité, se réconcilient dans l'unité de la personne ; la multiplicité incohérente des biens extérieurs s'efface devant l'unité du Bien selon l'esprit : les abdications et les esclavages de l'individu s'épanouissent dans la liberté du désintéressement et de l'amour.

Car cet amour n'est plus une vaine poursuite d'un objet sans cesse fuyant. Il est l'amour de l'esprit pour lui-même ; il est à lui-même sa propre source et sa propre fin. Et cependant, il n'est pas un repos de mort dans quelque contemplation éternelle ; il est un amour militant car l'esprit n'est donné que dans un acte. Il est l'acte par lequel l'homme refuse les fausses valeurs ; il est l'acte par lequel se produit la conversion réflexive ; il est l'acte par lequel l'esprit conscient de son pouvoir infini d'éclairement, donne la valeur à toutes choses.

C'est pourquoi Socrate ne parle à l'homme que de l'homme, car l'esprit est ce qu'il y a d'humain dans l'homme. Et cet humanisme de la Valeur ne nous condamne pas à quelque relativisme, car il n'est pas un humanisme de l'individu, mais un humanisme de la personne. Ce sont les valeurs d'extériorité qui provoquent le scepticisme et le pessimisme. C'est parce qu'il est à la poursuite d'un objet de désir sans cesse fuyant par sa nature même, que l'homme parle de ce bien comme s'il était nécessairement hors de sa portée. La Valeur intérieure est au contraire dans l'esprit ; elle est cet esprit même. Mais l'esprit se gagne par le refus de l'individualité et par l'accès à l'universalité, à l'impersonnalité, à l'éternité du Bien. C'est l'accès à cette pensée universelle, impersonnelle, éternelle, qui, faisant de l'indi-

vidualité un moyen, la transfigure en personne. C'est donc à l'homme et à l'homme seul qu'il incombe de découvrir, d'instaurer et de promouvoir la Valeur. Lorsqu'il attend des dieux extérieurs quelque condescendance ou quelque sollicitude, c'est à lui comme individu que pense l'homme. Lorsqu'il se dépouille de son orgueil et qu'il se pense alors dans la pleine transparence réflexive, l'homme devient sensible à la divinité intérieure, et c'est cette divinité qui est esprit.

Socrate a payé de sa vie ces affirmations, et les hommes s'étonnent comme s'il y avait là quelque insupportable contradiction. Ce n'est que leur contradiction, à eux, qu'ils manifestent. Ils rêvent d'on ne sait quelles récompenses selon le monde, qui devraient venir couronner la vie du sage et du vertueux. Ils le voudraient puissant, honoré, comblé de gloire et de richesses ; et ils ne s'aperçoivent pas que c'est leur idéal de non-convertis qu'ils projettent sur le sage qui n'en a que faire. L'idéal du sage c'est de vivre en esprit et en vérité, c'est-à-dire de mettre toute sa vie, toutes ses paroles, toutes ses actions au service des valeurs spirituelles. Qui ne voit dès lors que les biens dont on voudrait le voir comblé seraient précisément pour lui le signe de son échec et le rempliraient de confusion et de peine ? Mourir pour avoir protesté contre l'injustice des hommes est au contraire, pour le sage, le signe le plus certain de son succès. Et cette mort qui est, pour le commun des hommes, le plus grand sujet d'inquiétude et dont l'image remplit leur vie de malheur, devient pour le sage une sorte de satisfaction suprême dans la définitive garantie de l'efficacité de son action.

C'est précisément parce qu'elle fut efficace selon l'esprit que cette action s'étend par-dessus tous les hommes et par-dessus tous les temps. La protestation et l'affirmation du sage s'inscrivent d'une façon indélébile dans la mémoire de l'humanité. Et par là, le moment historique de Socrate prend une valeur éternelle. D'abord parce qu'il résume dans

un raccourci rapide et saisissant toutes les vicissitudes humaines autour du sage. Ensuite, parce que Socrate cesse d'être un fait pour être un homme. D'autres passent qui ne sont que des choses ; lui reste, car il fut de l'esprit, car il marque par là sa place dans l'histoire, du signe de l'éternité.

Comme un exemple d'abord et comme un appel. Parce que les valeurs spirituelles sont universelles et éternelles, Socrate appelle en communion avec lui tout effort de justice et de spiritualité. Malgré les siècles interposés, malgré la variété des langages, tout homme se retrouve en Socrate et Socrate est en chacun de nous. Il vaudrait mieux dire d'ailleurs que, par-dessus les individualités passagères de Socrate et de chacun, les hommes de volonté bonne vivent selon l'esprit dans une unique communauté de biens dont le partage est amour, non haine, et dont la jouissance commune est augmentation, non division, parce qu'elle est don de soi et non possession des autres.

Mais la leçon de Socrate s'inscrit aussi comme une sorte de remords. L'humanité ne peut plus oublier la preuve évidente de sa fondamentale contradiction qui éclate dans l'immolation du Juste. Elle cherche à se défendre du crime en invoquant des circonstances historiques dépassées, des nécessités sociales de l'heure ou l'incompréhension des contemporains. Elle voudrait se donner l'assurance qu'aujourd'hui elle n'agirait point de même. Mais la question dépasse le cadre de l'histoire et le cadre de la cité. Parce que les valeurs spirituelles sont hors du temps et de l'espace, ce n'est pas ici et là qu'elles sont niées, et chaque homme qui commet l'injustice, chaque homme qui consent à toutes les trahisons sent bien qu'il immole le Juste hors de l'espace et hors du temps et qu'il est en quelque sorte responsable de la mort de Socrate. Socrate, lui aussi, sera en agonie jusqu'à la fin du monde, et c'est pourquoi l'humanité ne doit pas dormir pendant ce temps-là.

MEMENTO BIBLIOGRAPHIQUE

Les études d'analyse et de critique historiques relatives à l'histoire de la civilisation et de la pensée grecques, constituent une littérature considérable. En ce qui concerne plus précisément Socrate, sa personnalité et sa doctrine ont fait l'objet d'études innombrables. Tantôt elles sont indirectement envisagées à titre d'exemples dans des recherches psychologiques (c'est le cas, par ex., de la référence que nous avons citée à Egger, à propos du démon de Socrate : *La Parole intérieure*), ou dans des recherches philosophiques (Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*) ; tantôt, elles sont envisagées plus directement dans des chapitres d'histoire de la philosophie grecque (par ex. : Zeller ou Gomperz) ; ou d'histoire de la philosophie en général (Bréhier) ; tantôt enfin, elles font l'objet d'études particulières qui vont de la critique historique la plus érudite (K. Joël, par ex.) jusqu'à des formes extrêmement lâches qui font songer aux biographies romancées (par ex. Jacques-Trèves, *L'Évangile de Socrate* ; Paris, 1935).

Nous avons dit, dans notre introduction, dans quel esprit nous avons conduit pour notre part le présent travail. Aussi, sauf pour les cas où nous avons dû justifier quelque détail en nous appuyant sur des études particulières que nous avons citées en note, nous ne retenons que des ouvrages déjà généraux. Mais on trouvera dans la plupart d'entre eux, des indications bibliographiques d'érudition que nous avons dû sacrifier.

I. — HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA GRÈCE

Croiset, *Histoire de la Littérature grecque*. Paris, 1887-1889.

Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, 7^e éd. Paris, 1878.

Germet et Boulanger, *Le Génie grec dans la Religion*. Paris, 1932.

Glötz, *La Cité grecque*. Paris, 1928.

Jardé, *La Formation du peuple grec*. Paris, 1923.

De Ridder et Deonna, *L'Art en Grèce*. Paris, 1924.

Taine, *Philosophie de l'art en Grèce*. Paris, 1869.

II. — HISTOIRE DE LA PENSÉE GRECQUE JUSQU'À SOCRATE

A) Textes

H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch* (1903), 3^e éd., 2 vol. Berlin, 1912.

H. Ritter et Preller, *Historia philosophiæ græcæ*, 9^e éd., par Ed. Wellmann. Gotha, 1913.

B) Ouvrages généraux

Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, t. I. Paris, 1926.

John Burnet, *Greek Philosophy*. Part. I : « Thales to Plato ». Londres, 1914.

Th. Gomperz, *Griechische Denker* (1893-1902). Trad. Fr. d'Auguste Reymond, *Les Penseurs de la Grèce*. Lausanne-Paris, 1908-1909.

Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*. Tübingen, 1921.

Ch. Renouvier, *Manuel de Philosophie ancienne*, 2 vol. Paris, 1844 ; *Philosophie analytique de l'histoire*, I et II. Paris, 1896-1897.

A. Rey, *La Jeunesse de la science grecque*. Paris, 1933.

Rivaud, *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*. Paris, 1905.

Robin, *La Pensée grecque*. Paris, 1923.

Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Paris, 1934.

Friedr. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 1^{er} Teil : Das Altertum (1862), 11^e éd. Par Karl Prächter. Berlin, 1920.

Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (Partie I : *Die vorsokratische Philosophie*, 6^e éd., par Lortzing et Nestle, 1919-1920, traduit par Boutroux sur la 4^e éd., 2 vol. 1877-1882 ; Partie II, section I : *Sokrates-Plato*, 4^e éd., 1888, trad. par Belot, 1884 ; section 2 : *Aristoteles*, 3^e éd., 1879 ; Partie III, section 1 : 4^e éd., 1909 et 2, 4^e éd., 1903 ; *Die nacharistotelische Philosophie*.

Ch. Werner, *La Philosophie grecque*. Paris, 1938.

III. — SOCRATE

A) Sources

Aristophane, *Théâtre*, traduction Brothier, revue par Humbert. Paris, Garnier, s. d.

Aristote, *Œuvres complètes*. Teubner, Leipzig.

Platon, *Œuvres complètes*, dans la collection Guillaume Budé.

Xénophon, *Œuvres*. Teubner, Leipzig.

B) Études

Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*. Paris, 1897.

Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, chap. II, 1926.

Brunschvicg, *Le Progrès de la Conscience dans la philosophie occidentale*, t. I, p. 1 et suiv.

Brochard, *Études de philosophie ancienne et moderne*, 1912.

Chaigner, *La Vie de Socrate*. Paris, 1868.

Fouillée, *La Philosophie de Socrate*, 2 vol. Paris, 1874.

Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce* (II, liv. IV, chap. 3-5).

Karl Joël, *Der echte und der xénophontische Sokrates*, 2 vol. Berlin, Tübingen, 1913.

Piat, *Socrate*, 2^e éd. Paris, 1912.

Robin, *Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate* (*Année philosophique*, 1910).

— *Sur une hypothèse récente relative à Socrate* (*Revue des Études grecques*, XXIX, 1916, p. 129).

Ch. Werner, *La Philosophie grecque*, chap. II.

Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II^e Partie, 1^{re} section, traduit par Belot. Paris, 1884.

Heinr. Maier, *Sokrates, Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen, 1913.

VU LE 7 FÉVRIER 1939,
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
J. VENDRYES.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER,
Le Recteur de l'Académie de Paris,
Pour le Recteur,
L'Inspecteur de l'Académie,
G. RIMEY.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE PREMIER. — <i>Les lignes de faits de l'histoire grecque.</i>	7
I. — L'entrecroisement des cercles sociaux.....	8
II. — La tendance au syncrétisme.....	19
III. — Résistance à l'unification.....	28
IV. — L'intériorisation de la guerre.....	37
CHAPITRE II. — <i>Les grands courants de la pensée présocratique</i>	41
I. — La conscience du multiple.....	43
II. — Des mythes à la qualité.....	50
III. — La pensée mystique.....	57
IV. — Le rationalisme ontologique.....	63
V. — Les éclectismes.....	71
CHAPITRE III. — <i>L'imminence de Socrate.</i>	76
I. — Le dossier historique de Socrate.....	77
II. — Athènes.....	89
III. — Les sophistes.....	97
CHAPITRE IV. — <i>Les refus socratiques.</i>	109
I. — La maturation de Socrate.....	109
II. — Refus de l'orgueilleuse raison.....	119
III. — Refus des empirismes.....	136
IV. — L'ignorance socratique.....	145
CHAPITRE V. — <i>Les valeurs socratiques.</i>	151
I. — La conversion de Socrate.....	151
II. — L'esprit.....	157
III. — La réflexion.....	175
IV. — La liberté.....	192
CHAPITRE VI. — <i>L'humanisme de Socrate.</i>	212
I. — La religion d'extériorité.....	213
II. — Le dieu intérieur.....	233
III. — Humanisme de la personne.....	244

	PAGES
CHAPITRE VII. — <i>L'action socratique</i>	249
I. — La sagesse et les vertus.....	249
II. — L'enseignement de la vertu.....	272
III. — L'incompréhension des injustes.....	298
IV. — Méditation socratique.....	308

Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme-Paris (France)
